

٢١٤
ش٠م

(شرح طوالع الانوار للبيضاوى) ، لعله تأليف ميرغياث
الدين منصور ؟ كتبت فى سنة ٨٠٧هـ

٦٤٨ ١٤٩ق ٢٥س ١٧٫٥×٩٫٥سم

نسخة جيدة ، خطها تعليق

كشف الظنون ١ : ١١١٧

١ - اصول الدين أ - ميرغياث الدين منصور ؟
ب - تاريخ النسخ .

هذا شرح طوالع لمولانا جلال دواني رحمه الله

مكتبة جامعة الرياض – قسم المخطوطات
اسم الكتاب شرح الطوالع الرقم ٦٤٨
اسم المؤلف (جلال الدين دواني) X
تاريخ النسخ ٨٠٧
عدد الاوراق ١٤٨ المقاس ١٨×١٢
ملاحظات طبعة ١ سعودية ١٨٩
أصول الدين ٢١٤

٢/١٩٤٥
١٨/١٠/١٣٩٧هـ

المؤلف هو : ميرغياث الدين منصور ؟

ك ع الطعن : ١١١٧

صفات الافعال المطلع على مشاهدات الملك اى المحسوسات
ومغيبات الملكوت اى الروحانيات وهى اجسام لطيفة كالملائكة
وما قيل اى عالم المعقولات وهى عالم المجردات فمبنى على مذهب الفلاسفة
الفاروق بين المنتخبين اى المصطفين للرسالة والهدى المنطبعين
اى المحبوسين على الضلالة والردى اى الهلاك الكاشف عن احوال
السعداء والاشقياء فى دار البقاء يوم العدل والقضاء مبنى
قواعد الشرع فان قواعد الشرع اصلها الكتاب والسنة والاستدلال
بها متوقف على اثبات ان الله تعالى متكلم مرسل للرسل موحى
اليهم وهذه الامور انما يعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع و
اساسها ورئيس معالم الدين ورأسها فان معالم الدين محتاجة
الى علم الكلام وعلم الكلام لا يحتاج اليها ابدا وان كتابا يشتمل على
عقايل المعقول ونخب المنقول تحقيقا لجميع عقيلة وهى الكريمة
من كل شىء اى يشتمل على نفايس المسائل العقلية وخيار مباحث النقلية
منقح اصوله ومخرج فصوله يعنى ان اصوله مهذبة منقحة عن الزوائد
وفصوله مخرجة على القواعد وتلخيص قوانينه [illegible] وتحقيق
براهينه وحل مشكلاته وابانة معضلاته الابانة الايضاح والامر
معضل لا يهتدى له وسمته وجازة لفظه وسهولة حفظه يحتوى على
معان كثيرة الشعوب اى الفروع متدانية الجنوب اى متقاربها
مرتبة المبادى الموهمة المعلم والمطالع مقومة العوالى المفوقة
المستقيم والمقاطع اراد بالمبادى والمطالع مباحث النظر ومباحث
والممكنات واراد بالعوالى والمقاطع مباحث الالهيات والنبوة
والامامة وقيل المبادى من المقدمات التى تتركب منها الادلة و
المطالع ما يتضح للعقل قبل الشروع فى الدليل والعوالى
المقاصد اعنى النتايج والمقاطع المقدمات التى ينتهى اليها الاستدلال
وسميته طوالع الانوار من مطالع الانظار والله سبحانه

اسال ان يعصمنى عن الاباطيل ويهدينى سواء السبيل ويغفر
لى خطيئتى يوم الدين ويبوئنى فى اعلى عليين مع النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين وبعد فمقصود الكتاب مرتب على
مقدمة وثلثة كتب وجه الحصر ان ما نذكر فيه ان كان ما يتوقف
عليه المسائل الكلامية فهى المقدمة والا فلا يخلو اما ان يكون بحثا
عن الواجب وما يتعلق به من الصفات والافعال او عن الممكنات
اما بدون اعتبار التكليف او مع اعتباره اما المقدمة ففى مباحث
يتعلق بالنظر وفيها فصول انما كان بحث النظر مقدمة للمباحث
الكلامية لان اليقين فيها انما يحصل باقامة البراهين والحجج ودفع
الشكوك والشبه ولا خفاء ان ذلك انما يكون بعد معرفة النظر
وشرائطه واقسامه واحكامه الاول فى المبادى ليس المراد بها
مبادى الكلام والا فلا وجه لتخصيص المذكور فى هذا الفصل بها
بل المراد مقدمات المباحث المتعلقة بالنظر لكن لما لم يكن عنده
فرق بين المقدمات والمبادى ولئلا يتكرر لفظ المقدمة اطلق عليها
لفظ المبادى اعلم ان تعقل الشىء وحده تعقل الشىء هو ادراكه مجردا
عن اللواحق المادية وهو اخص من الادراك لانه يصدق ايضا على الاحساس
وهو ادراكه مكتنفا باللواحق المادية مع حضور المادة وعلى التخيل
وهو ادراكه مكتنفا باللواحق بدون اشتراط حضور المادة وعلى
التوهم وهو ادراك المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس وانما خص
التعقل بالتقسيم من سائر انواع الادراك لان الامور المعلومة
التى يمكن ترتيبها فكرا ونظرا هى المعقولات لا المحسوسات و
المتخيلات والمتوهمات لما ستعرف ان الفكر هو الحركة فى
المعقولات وانما لم يجعل العلم مورد القسمة كما فعل غيره لئلا يوهم
اختصاصه بمعنى اليقين فيرد ان التصور والتصديق ينقسمان الى
العلم والجهل وذلك يستلزم كون الجهل قسما من العلم فوقه من غير

يكون القضايا المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبا فلا يمكن
الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانه كل قضية تذكر في
بطلان هذا القسم مكتسبة محتاج الى غيرها ويلزم الدور او التسلسل
لانا نقول لا نسلم امتناع الاحتجاج وانما امتنع لو كان هذا التقدير
واقعا في الواقع ولزوم الدور والتسلسل انما كان على هذا لا على
تقدير محال لا يقال المراد بالحصول الماخوذ في تعريف البديهي والنظري
ان كان حصول كل منهما بوجه ما نختار ان الكل بديهي اذ
كل شيء يتوجه اليه العقل فهو حاصل من وجه وان كان بحقيقته
نختار ان الكل نظري والدور والتسلسل انما يلزم لو كان
حصول كنه كل منهما موقوفا على كنه الآخر ولا نم انه كذلك اذ
يجوز معرفة كنه الشيء بمعرفة شيء آخر بوجه ما كما في الماهيات المركبة
فانها تحد بسائطها مع ان بسائطها معرفة بالرسوم لانا
نقول المراد جميع افراد الحصول الشامل لما يكون بوجه ما وبالحقيقة
او نختار ان المراد الحصول بالحقيقة ولا يجوز ان ينتهي الى العلم
بشيء بالاعتبار فانا نقول ذلك الاعتبار اما ان يكون معلوما
بالحقيقة او بالاعتبار ويلزم الدور او التسلسل والنظر لما ذكر
ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى فكر ونظر احتاج الى تعريفهما
والفكر يطلق على حركة النفس بالقوة التي في مقدم البطن
الاوسط من الدماغ اي حركة كانت في المعقولات اذ لو كانت في اذا كانت هي
المحسوسات يسمى تخيلا وتسمى تلك القوة بالاعتبار الاول مفكرة
وبالاعتبار الثاني متخيلة وعلى حركتها من المطلوب الى مباديه
وعلى حركتها من المطلوب طالبة لمباديه ثم منها رجوعها اليه
وهو الفكر الذي يتوقف عليه الامور الكسبية والنظر يطلق على
ملاحظة الامور التي هي مبادي للمطلوب بعد عسرها استحضارا
لها وعلى الفكر بالمعنى الاخير وهو ترتيب امور معلومة لتأدي

الى استعلام ما ليس بمعلوم قوله على وجه الى آخره احتراز عن النظر
الفاسد فانه ليس نظرا بالحقيقة وتلك الامور المرتبة ان كانت
موصلة الى تصور يسمى معرفا وقولا شارحا لتعريفها وشرحها ماهيات
الاشياء وان كانت موصلة الى تصديق تسمى حجة ودليلا
اذ بها يغلب المستدل على الخصم ويهتدي الى المطلوب تم
الفصل الثاني في الاقوال الشارحة قدمها على الحجة لتقدمها عليها
طبعا وفيه مباحث الاول في شرائط المعرف كان الاولى ان
يقول في المعرف وشرائطه معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفته
نعني به ما يكون سببا لمعرفة ذلك الشيء فلا يرد الحدود والرسوم معرفته
قيل هذا التعريف غير مانع لصدقه على الدليل وعلى الملزومات
البينة اللوازم كالسقف للجدار فان تصورها يستلزم تصور
لوازمها مع انها لا تسمى معرفات ويمكن ان يجاب عن الاول
بان ذكر المعرفة يخرجه لاصطلاحهم على اختصاصها بالتصورات
ولا يلزم من عدم رعايته حيث قال فان النظري لما يكتسب
من معارف عدم رعايته مطلقا وعن الثاني بان ذكرنا عين
القول والقول لا يطلق الا على المركبات واما الملزوم المركب
فاما ان نجوز مباينا في الصدق او مجامعا فان كان الاول فلا يرد
لاشتراطنا فيما بعد في كون المعرف معرفا كونه مساويا في العموم
وكانه قال محمول يلزم من معرفته معرفته وان كان مجامعا
فيلزم انه معرف ولا ايراد ولا له الاثر على المؤثر كالدخان مع النار
اذ دال تصديق بوجود النار لا تصور فكونه علم به سابقا
على العلم بالمعرف لان العلم بالاول سبب للعلم بالثاني وتقدم
السبب على المسبب واجب فلا يعرف الشيء بالمساوي له في الجلاء
والخفاء كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فان الفرد والزوج متساويان
في الجلاء والخفاء على مذهب من يجعل التقابل بينهما تقابل الضد

ومن يجعل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كان الزوج
عنده اعرف لان الزوج ملكة والملكة اعرف لان الاعدام
يعرف بالملكات فلو مثل بتعريف احد المتضايفين
بالآخر كتعريف الاب بمن له ابن لكان احسن ولا يعرف
الشيء بنفسه ايضا لاستحالة كون الشيء سابقا على نفسه
في العلم والا لزم ان يكون معلوما قبل كونه معلوما سواء
جعل المعرف نفس المعرف فقط او مع غيره مثل الحركة اي [illegible]
نقلة والانسان بانه حيوان بشر ولقائل ان يقول بعض الالفاظ
المترادفة ربما يكون اعرف من بعض ويمكن ان يجاب
عنه بان التعريف يكون ح بحسب اللفظ والبحث ليس فيه
ولا يعرف بالاخفى منه اي من ذلك الشيء سواء توقف عليه
اي على ذلك الشيء معرفته اي معرفة الاخفى بمرتبة واحدة
كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري والنهار بانه زمان طلوعها
او بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج
بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين
اللذين لا يفضل احدهما على الآخر ثم تعريفهما بالاثنين
او لم يتوقف مثل ان يقال النار ركن شبيه بالنفس
اي في اللطافة وعدم الرؤية فان النفس اخفى عند العقل
من النار واعلم ان كل واحد من هذه الاقسام سوى
الاخير اشد محذورا مما قبله لان كل متاخر يشتمل
على ما يشتمل عليه المتقدم من القبح مع زيادة [illegible] الاخير
فان تعريف الشيء بنفسه اقبح منه لان الاخفى ربما يكون
اعرف في بعض الوجوه وينبغي ان يقدم الاعم لشهرته
وظهوره لان شروط العام ومعانداته اقل من شروط
الاخص ومعانداته فان كل ما هو شرط للعام ومعاند له

ولهذا عده نزول الامر من السماء الى الارض تبارك قدره اي
قدره التابع سبق اي طريقه السابق اي بمسبوق قضاؤه يعني القضاء
السابق فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في اللوح
المحفوظ اجمالا والقدر تفصيل قضائه السابق بايجادها في المواد
الخارجية واحدا بعد واحد قال الله تعالى وان من شيء الا
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم جلت قدرته لكونه قادرا
على كل الممكنات وتباركت اسماؤه اي تعالت وتعاظمت اسماؤه
عن صفات المخلوقين قال الله تعالى تبارك اسم ربك
ذو الجلال والاكرام وعظمت نعمته من خصوصية كل شيء
عمت آلاؤه وهو الوجود التمام تاهت اي تحيرت في بيداء
الوحيد انظار العقول اي ملاحظاته التي استفاد بها تصور
الشيء اذ لا يمكن معرفته بالحد لعدم التركيب ولا بالرسم لانه لا يفيد
الحقيقة بتلك العقول وفيه نظر فان عدم التركيب الذهني غير مسلم
وسمي لهذا زيادة تحقيق في الرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة
لكن لا يمتنع ان يفيدها وادلت الاوهام اي التصديقات التي يكتسب
بها المجهولات لان التصور غير مكتسب عن التصديق وتحيرت
اي تعلقت دون ادراك طرق الفكر وتجاوزت اي سبقت آحاده
لا يبين ان الحمد لمن هو متصف بالصفات الجميلة متوليا للنعم
الجزيلة اعترف بحمده ثم قال ولا احصي ثناءه اقتداء بسيد المرسلين
قال عليه السلام لا احصي ثناء عليك ولان احسن الثناء العجز عن احصاء
الثناء واشكره والشكر ايضا عطاؤه لان افعال العباد مخلوقة
لله تعالى فالشكر ايضا من افعال العباد فاصرف النفس والاعضاء
والقوى الظاهرة والباطنة الى ما خلقت له واصلي لما كان كل
سعادة واصلة الينا بواسطة الرسول عليه السلام اخذ في الصلوة
عليه على رسوله الذي رفع الهدى بجده وعنائه اي تعبه

وقمع اى قهر الضلالة بأسه اى شدته وغناؤه اى كفايته صلى
الله عليه وعلى آله ما اضاء البدر المنير اضاء لازم ههنا ضياؤه بدل
اشتمال عن البدر المنير وبعد فان اعظم العلوم موضوعا قيل موضوع
الكلام ذات الله عز اسمه اذ المتكلم يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
وهى صفاته ثبوتية كانت او سلبية وافعاله متعلقة كانت بامر
الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار او الوجوب وحدوث
العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كالبحث عن النبوات
وما يتبعها او بامر الآخرة كالبحث عن المعاد وسائر السمعيات
ويتبعه بحث النفس واليه اشار المصنف بقوله اعظم العلوم
موضوعا واعترض عليه بان ذات الله تعالى يثبت فى هذا العلم
وموضوع العلم لا يثبت فى ذلك العلم اجيب عنه بان المطلوب
بالبرهان هو وجود ذاته تعالى والوجود عارض للذات كما هو رأى
اكثر المتكلمين فلا ينافى كون الذات موضوعا وفيه نظر لان الوجود
عين الذات عند اكثر المحققين على ما يأتى وايضا ما لم يكن للعلم
موضوع موجود لا يمكن البحث عن اعراضه الذاتية فينبغى ان يكون
وجوده بينا بنفسه او مبينا فى علم آخر اعلى منه ويمكن ان يجاب
عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم ان ذات الله يثبت فى علم الكلام لم لا يجوز
ان يكون مسئلة اثبات واجب الوجود خارجة عن مسائل علم الكلام
لا يقال ففى اى علم اسلامى يثبت واعلى علومهم الكلام ولا يجوز
ان يكون مبينا فى الحكمة على ما قيل لان موضوع اعلى العلوم الدينية
كيف يجوز ان يكون مبينا فى علم غريب عن علوم الشريعة لانا نقول لا نسلم
انه يجب ان يثبت فى علم اعلى لم لا يجوز ان يكون هذه المسئلة مسئلة
مفردة مثبتة يحتاج اليها الكلام وذكرها فى الكتب الكلامية
وتأخيرها عن غيرها وضعا لا يوجب كونها من الكلام وتأخيرها طبعا
لجواز ان يكون ذكرها على انها من المبادى وتأخيرها للمناسبة

على الاجزاء المادية والصورية فلو اعتبرنا صورة اخرى عارضة للمادية
الصورية لزم كون الجزء الصورى داخلا وخارجا معا وهو مح اقول ان
اراد بقوله يتقدم كل واحد واحد بعض يتقدم الآحاد بالاسر يتقدم الآحاد
من حيث المجموع فهو ممنوع وان اراد يتقدم الآحاد باعتبار واحد واحد
فهو مسلم ولا يضرنا ولو كانت الاجزاء بأسرها حتى الصورى معلومة
كانت الماهية معلومة فيكون غنية عن تعريف الجزء اياها والا
اى لو لم يعلم الماهية عند العلم بجميع الاجزاء لم يفد التحديد معرفة
ماهية المحدود اذ اقصى مراتب التحديد ان يكون بجميع الاجزاء واذا
لم يستلزم معرفة جميع الاجزاء معرفة الماهية لم يكن الحد مفيدا
ولو استلزم الخارج تصوره تصوره اى المعرف فان كان متصورا
كان اللزوم متصورا لاستلزامه اياه فاستغنى عن التعريف
وان لم يكن متصورا امتنع التعريف لامتناع التعريف
بالمجهول وفيه نظر من وجوه احدها انه يجوز ان يكون اللازم معلوما
والملزوم معلوما به فيكون معرفا به الثانى انه يجوز ان يكون متصورا
للمجيب ويكون السائل ذاهلا عنه وح لا يلزم المحذور الثالث
انه يلزم على هذا امتناع التعريف لشىء من الماهيات
بعين ما ذكرتم ولا يتوهم انه لا يتأتى فى المركب لجواز ان لا يكون
التركيب معلوما لانه اذا لم يكن التركيب معلوما لا يكون المركب
معلوما هكذا قيل وفيه بحث بل الجواب ان الاجزاء على
انفرادها معلومة والتحديد استحضارها مجموعة بحيث يحصل
فى الذهن صورة مطابقة للمحدود والحاصل انه يحصل بجميع
تصورات الاجزاء تصور واحد لجميع الاجزاء والحق ان الاجزاء
اذا استحضرت مرتبة حتى حصلت فهى الماهية لا ان ثمة مجموعا
يوجب حصول شىء آخر هو الماهية ولا يلزم من تقدم كل
تقدم الكل الا تقدم الكل على نفسه وكذا الرسم اذا كان مركبا

اى انما نفيد اذا استحضر العرضيات والذاتيات مع الترصات
بهذه الحيثية واما الرسم المفرد فلا نفيد اذ الرسم قول شارح وذلك
من اقسام النظر وهو ترتيب امور كما عرفت وقيل المفرد غير مساو
فلا يصلح للتعريف لان معناه شي ذو كذا وهذا المعنى نظرا الى مفهومه
ما لم يقترن به امر لا يصير متعينا مختصا بشي فيكون من حيث المفهوم
اعم وفيه نظر لانه يستلزم ان لا يكون الخاصة والفصل بانفرادهما
متساويين لكن الحال ليس كذلك وعن الثاني ان يوجه الطلب نحو
الشي المشعور به ببعض اعتباراته فلا استحالة فان قيل ما هو معلوم
منه معلوم مطلقا فلا يمكن طلبه وكذا ما هو مجهول قلنا لا نم ان ما هو
مجهول منه مجهول مطلقا فان المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته ولا
ما يصدق عليه وهذا قد تصور بشي يصدق عليه وهو الوجه المعلوم
فان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات الثابتة
له كما نعلم الروح بانه شي به الحيوة والحس والحركة وان له حقيقة منه
صفاتها فنطلب تلك الحقيقة بعينها ومنهم من اثبت وراء الوجهين
امرا ثالثا لما نعلم ان به ولا حاجة اليه لانه ليس ثمة الا ذات مجهول ووجه
معلوم الثالث في بيان ما يعرف من الماهيات ويعرف به
الحقائق اما ان يكون بسيطا اى لا يكون له جزء او مركبا وكل منهما
اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب فالبسيط الذى لا يتركب عنه غيره
لا يحد اذ لا جزء له ولا يحد به لانه ليس جزء للغير كالواجب والبسيط الذى
يتركب عنه غيره يحد به لتركب الغير عنه ولا يحد لبساطته كالجوهر فانه ليس
مركبا لكونه جنسا عاليا ولكنه جزء لما تحته من الافراد والمركب الذى لا يتركب
عنه غيره يحد لتركبه ولا يحد به لعدم تركب الغير عنه كالانسان والمركب
الذى يتركب عنه غيره يحد لتركبه ويحد به لتركب الغير عنه كالحيوان
فالحد سواء كان تاما او ناقصا للمركب لاشتماله على جميع الاجزاء
او بعضها وكذا الرسم التام لاشتماله على الجنس والخاصة واما

الرسم الناقص وهو التعريف بالخارج فيشملهما اى المركب والبسيط
جميعا لجواز ان يكون لكل واحد منهما لازم من يعرف به الفصل
الثالث في الحجج جمع حجة وهي الموصل القريب الى التصديق وهي
مرادفه للدليل وفيه مباحث الاول في انواع الحجج الدليل ما يلزم
من العلم به العلم بوجود المدلول قيل المراد بالمدلول في هذا التعريف
المدلول اللغوي حتى لا يلزم الدور وفيه نظر ولو قال يدل لمدلول
شي اخر لكان احسن والمراد باللزوم اعم من اللزوم بوسط او بغيره
ليشمل القياسات جميع الدليل والمراد بالعلم ما هو اعم من اليقين
ليشمل ما يفيد الظن بالمدلول واقسامه والمراد بوجود المدلول تحققه في نفس
الامر حتى يدخل المدلول العدمي فاما ان يستدل مثلا بيان انواع
الحجج وتقريره انا اذا استدللنا بشي على شي فاما ان يستدل بالكلي
اى بثبوت الحكم للكلي على الجزئي اى على ثبوته للجزئي كما يستدل
بثبوت الحدوث للممكن على ثبوته للجسم الذى هو من افراد
الممكن بان يقال كل جسم محدث لان كل جسم ممكن وكل ممكن محدث
او يستدل باحد المتساويين على الاخر كما يستدل بثبوت
الحيوان للانسان على ثبوته للناطق وكلاهما يسمى قياسا
قال الامام القياس هو الاستدلال بالعام على الخاص واورد
عليه الاستدلال باحد المتساويين على الاخر فانه قياس مع
انه ليس استدلالا بالعام على الخاص فزاد المصنف قوله او
باحد المتساويين على الاخر ليندفع ذلك قيل وهو بعد منقوض بمثل قولنا
بعض الحيوان ناطق وكل ناطق ضاحك فانه قياس مع عدم الاستدلال
فيه بالعام على الخاص ولا باحد المتساويين على الاخر لان الناطق ليس
اعم من بعض الحيوان اقول بعض الحيوان الذى اثبت له الضحك
مساو للناطق ويمكن ان يقال ان الحكم في الجزئية بحسب المفهوم وبعض
الحيوان بحسب المفهوم اعم او بعكسه اى يستدل بثبوت

الحكم في الجزئيات على ثبوته للكلي وسمي استقراء تاما ان كان بجميع جزئياته
اي كان الاستدلال بثبوت الحكم لجميع جزئياته على ثبوته للكلي كما
يقال كل جسم عنصري متحيز لان جميع جزئياته وهي الحيوان والنبات
والجماد كذلك وهو يفيد العلم لانه بالحقيقة قياس مقسم وسمي
استقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال بجميع الجزئيات بل
يستدل بثبوت الحكم في بعض جزئياته على ثبوته للكلي كما يقال
كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لانا استقرينا جزئياته
كالحيوان والفرس وغيرهما فوجدناها كذلك وهذا لا يفيد اليقين
لجواز ان يكون حال الافراد الغير المستقراة بخلاف المستقراة كالتمساح في
هذه المادة يقال انه لا يحرك الفك الاسفل عند المضغ او يحرك
على جزئي آخر اي يستدل بثبوت الحكم جزئيا على ثبوته في جزئي آخر في جزئي هم
لاشتراكهما في امر ويسمى تمثيلا في عرف المنطقيين وقياسا في عرف
الفقهاء كما يقال البيت حادث فيكون السماء كذلك لاشتراكهما في
الشكل والجسمية والجزئي الاول اي المقيس عليه كالبيت في هذا
المثال يسمى فرعا والامر المشترك كالجسمية جامعا وتاثيرا اي تاثير
المشترك الذي هو الجامع في اثبات حكم الاصل في الفرع يعرف
تارة بالدوران وهو ترتب الاثر على الشيء الذي له صلوح العلية
وجودا او عدما اي يوجد بوجوده ويعدم بعدمه كما يقال الحدوث
دار مع التاليف وجودا وعدما اما وجودا ففي البيت واما عدما ففي
الواجب ودوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر وتارة
اخرى بالسبر وهو حصر الاوصاف وابطال بعضها ليتعين الباقي
للعلية كما يقال الحدوث لابد له من علة وهو اما الوجود او الجسمية
لا بانا سبرنا وتفحصنا فلم نجد له علة سواهما والاول ليس بعلة والا
لكان الواجب حادثا فتعين الثاني والطريقان لا يفيدان اليقين لان
الجزء الاخير من العلة دائر كذلك وليس بعلة وكذلك الجوهر ممنوع والطا

جاز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا او نحوهما
كالمناسبة والاجماع وقد استقصينا الكلام في منهاج الاصول فليطالع الوصول الى علم هم
ثم الثاني في القياس واصنافه اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي
اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما وسمي
الاول انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما ولما كان جزئيات
المعرف وهي الحد التام والناقص والرسم التام والناقص تباين
بعضها بعضا بالذاتيات كتباين الحد التام والحد الناقص وبعضها
بالعرضيات كتباين الرسم التام والرسم الناقص سماها اقساما
ولما كان تباين جزئيات الحجة وهي القياس والاستقراء والتمثيل بالذاتيات
سماها انواعا ولما كان تباين جزئيات القياس وهي الاستثنائي
والاقتراني بالعرضيات سماها اصنافا هكذا قيل وفيه نظر اذ الذاتي
والعرضي في الحد والرسم انما هو بالنسبة الى المحدود والمرسوم
لا بالنسبة الى الحد والرسم وايضا كون اختلاف جزئيات القياس
بالعرضيات دون الذاتيات ممنوع القياس قول بمنزلة الجنس
وهو اعم من ان يكون مسموعا او معقولا ليندرج فيه القياس
المعقول والمسموع مؤلف من اقوال المراد بالاقوال القضايا وليحترز
بها عن القضية الواحدة لعكسها وعكس نقيضها متى سلمت تماما نقل
سلم ليشمل القياس المؤلف من المقدمات الصادقة والكاذبة
فان المقدمات الكاذبة متى سلمت لزم عنها قول آخر كما يقال العالم
معلول لعلة تامة قديمة وكل ما يكون معلولا لها يكون قديما فانه
اذا سلمت المقدمات لزم العالم قديم لزم عنه احتراز عن الاستقراء المستلزم هم
والتمثيل فان مقدماتهما لو سلمت لا يلزم عنهما شيء لامكان تخلف
مدلولهما عنهما والمراد باللزوم اعم من البين وغيره ليشمل القياس
الكامل وغيره فيدل اذا لم يكن لزومه له بينا يحتاج الى وسط وقوله
لذاته منافعه لانه احتراز عما لا يلزمه لذاته بل بواسطة اقول

الاحتياج في القياس الغير الكامل الى الوسط لاجل العلم باللزوم لا
لنفس اللزوم وانما قال عنه ولم يقل عنها ليعلم ان هذه التاليف
داخلة في القياس اذ تلك الاقوال لا تستلزم قولا اخر الا مع الهيئة المخصوصة
قوله لذاته اي لذات تلك الاقوال احتراز عما يلزم النتيجة لا لذاته بل بواسطة
مقدمة اخرى وهي اما لازمة لاحدى المقدمتين او اجنبية عنهما
اما الملازمة فكقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل
ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء
الجوهر جوهر لكن بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية فانها
تنعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر
فهو جوهر واذا جعلناه كبرى لصغرى القياس ينتج جزء الجوهر
جوهر ولا يرد على ذلك بيان الشكل الثاني بعكس الكبرى لانه فسر
الواسطة بما يغير حدود القياس والعكس المستقيم لا يغيرها واما
الاجنبية فكما في قياس المساواة أ مساو لب وب مساو لج
فانه يلزم منه أ مساو لج ولكن لا لذاته بهذا التاليف والا
لكان هذا النوع من التاليف منتجا دائما وليس كذلك لانه لو قلنا
أ مباين لب وب مباين لج لم ينتج أ مباين لج لان مباين المباين
لا يلزم ان يكون مباينا فان الانسان مباين للحجر والحجر مباين للناطق
ولا يلزم منه ان يكون الانسان مباينا للناطق بل بواسطة مقدمة
اخرى مضمومة الى الصغرى وهي قولنا كل مساو لب مساو لج
لان ب لما كان مساويا لج لزم بالضرورة ان يكون كل ما كان
مساويا لب مساويا لج واذا ضممناه الى الصغرى انتج بالذات
أ مساو لج قوله قول اخر احتراز عن استلزام كل قضية كيف ما اتفق
فان ذلك لا يسمى قياسا الخ يرد عليه ان كل قضيتين وهو مستلزم
لعكس احديهما مع انه ليس بقياس اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها
بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو

حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان وهو مذكور فيه بالفعل وان قلنا
لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان ونقيضه مذكور فيه بالفعل
فان قلت الحكم بان النتيجة قد تكون مذكورة في القياس الاستثنائي
يناقض ما تقدم من الحكم بمغايرة النتيجة للمقدمتين قلت النتيجة توافق
الثاني بالذات وتخالفها بالعوارض فحيث حكم بكونها مذكورة
اريد الاول وحيث حكم بالمغايرة اريد الثاني او لا اي لا يشتمل
النتيجة ولا نقيضها ويسمى اقترانيا كقولنا العالم متغير وكل
متغير حادث ينتج العالم حادث وليس هو ولا نقيضه
مذكورا فيه بالفعل وان كان مذكورا في الكبرى بالقوة والاول
اي الاستثنائي قدمه على الاقتراني لعرائه عن قيد عدمي
ولكونه سهل الانتاج ولان مباحثه اقل ولان اكثر احتجاجاتهم في
هذا العلم به وهو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم
هذا في المتصلة اللزومية كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان
لكنه انسان فهو حيوان ولم يذكر الاتفاقية لعدم الانتفاع
بها في العلوم فهو حيوان او بعدمه على عدم الملزوم كقولنا في
هذا المثال لكنه ليس بحيوان فهو ليس بانسان ولا عكس لجواز
كون اللازم اعم ومن قال بلزومهما ايضا اذا كان اللازم
مساويا فقد اخطأ لانا نمنع لزومهما بهذا الاعتبار بل باعتبار
لزوم الملزوم للازمه لا من حيث هو لازم ملزوم وباعتبار
ملزومية اللازم للزومه لا من حيث هو لازم او بوجود احد المتنافيين
على عدم الاخر هذا في الحقيقية ومانعة الجمع كقولنا اما ان يكون
هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو
ليس بزوج وكقولنا هذا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا لكنه شجر
فلا يكون حجرا لكنه حجر فلا يكون شجرا او بعدمه على وجوده هذا في
الحقيقية ومانعة الخلو اي يستدل بعدم احد المتنافيين على

وجود الآخر كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد لكنه ليس بزوج
فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وكقولنا هذا اما ان يكون لا انسانا
او حيوانا لكنه انسان فيكون حيوانا لكنه انسان فيكون حيوانا
لكنه ليس بحيوان فلا يكون انسانا واذا كان الاستثنائي راجعا
الى ما قلنا فيكون مشتملة على مقدمة حاكمة بالملازمة بينهما اى بين
المقدم والتالى ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن
عدم اللازم عدم الملزوم وتسمى شرطية متصلة ولا يخفى انه
تشترط ان يكون موجبة كلية لزومية ليلزم من وجود الملزوم وجود
اللازم ومن عدم الملزوم عدم اللازم او بالمعاندة ليلزم من
وجود احدهما عدم الاخر او من عدم احدهما وجود الاخر و
تسمى شرطية منفصلة حقيقية ان عاندا مطلقا اى صدقا
وكذبا اى لا يصدقان معا ولا يكذبان معا ومانعة جمع ان تعاندا
صدقا فقط اى لا يصدقان ولكن يكذبان ومانعة خلو ان تعاندا
كذبا فقط اى لا يكذبان ولا يصدقان ولا يخفى ان المنفصلة لكن د
تشترط فيها ان تكون موجبة كلية عنادية ليلزم من وجود احد الجزئين
عدم الاخر او من عدمه وجود الاخر واخرى اى ويكون القياس
الاستثنائي مشتملا على مقدمة اخرى يدل على وضع الملزوم في
الذى يستدل فيه بوجود الملزوم على وجود اللازم او المعاند
مطلقا او صدقا فى الذى يستدل فيه بوجود احد المتعاندين
على عدم الاخر او رفع اللازم فى الذى يستدل فيه بعدم اللازم
على عدم الملزوم او المعاند مطلقا او كذبا فى الذى يستدل فيه
بعدم احد المتعاندين على وجود الاخر وتسمى كل المقدمة استثنائية
والثانى لما فرغ من القياس الاستثنائى شرع فى القياس الاقترانى
وهو كسب ما يترتب عنه من القضايا ينقسم الى حملى وهو المؤلف من
الحمليات الصرفة والى شرطى وهو المركب من الشرطيات

الصرفة او منها ومن الحمليات والمصنف لم يتعرض الا للاقترانى
الحملى لانه هو المشهور ولانه اصل البواقى مما يستغنى عنها على
اربعة اوجه لانه لا بد له من امر مناسب طرفى المطلوب لانه لما
كانت النسبة بين طرفى المطلوب مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس
احتيج الى امر يستحصل تلك النسبة ولا بد من ان يكون له نسبة الى طرفى عم م
المطلوب اما بالموضوعية او بالمحمولية او بهما او ما يقوم مقامها
ايجابا او سلبا والا لم يفد القياس اذ لا مناسبة بينه وبين
المطلوب وذلك هو الاوسط وللقائل ان يمنع عدم افادة ما
ليس له شئ من المناسبات المذكورة فان اللازم من تعريف
القياس ليس الا استلزام للنتيجة بالذات واما لزوم الاوسط
فلا دليل يدل عليه بل ربما لا يشتمل على وسط كقولنا كل ج
وكل ا لا ب ينتج لا شئ من ج ا بالخلف والحق انه لما كان ما شاء
ذلك منضبط القواعد من هذه القوانين وما ليس كذلك لم يتمكنوا
من ضبطه ولم يمكنهم اقامة برهان عليه بحيث يكون كليا قانونيا
كما هو المعهود فى هذه الصناعة اشترطوا وجود وسط مثل ذلك
ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفى المطلوب والمحكوم
عليه فى المطلوب اصغر لانه يكون فى الغالب اخص والاخص اقل
افرادا وما يكون اقل افرادا يكون اصغر والمحكوم به اكبر لكونه اعم غالبا
والمقدمة التى فيها الاصغر الصغرى لانها ذات الاصغر والتى
فيها الاكبر الكبرى لانها ذات الاكبر فى الاوسط اما ان يكون
محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى وهو الشكل الاول جعل اولا
لوقوعه على النظم الطبيعى وهو الانتقال من موضوع المطلوب ل
الى الاوسط ثم منه الى الاكبر ولكونه اولى الانتاج ومنها مطالب الاوسط
الاربعة او محمولا فيهما وهو الشكل الثانى جعل ثانيا لانه يتلو الاول
فى الشرف لانتاجه السلب الكلى والكلى وان كان سلبا انتج

في العلوم من الجزئية وان كان ايجابا وكونه موافقا للاول في
اشرف مقدمتيه التي هي الصغرى اذ الاصغر اشرف من الاكبر
لكون موضوع المطلوب اشرف من محموله لان المحمول انما يطلب
لاجله ايجابا او سلبا او موضوعا فيهما وهو الشكل الثالث جعل
ثالثا لمشاركته الاول في احدى المقدمتين او موضوعا في الصغرى محمولا
في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفته الاول في المقدمتين
والاول ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر اشارة
الى الصغرى الموجبة الكلية نحو كل ج ب او بعضه اشارة الى الصغرى
الموجبة الجزئية نحو بعض ج ب وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه
الاوسط اشارة الى الموجبة الكلية الكبرى مثل كل ب ا او سلبه
عنه اى سلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط وهو اشارة
الى الكبرى السالبة الكلية مثل لا شيء من ب ا على صدق الاكبر
على كل الاصغر متعلق بقوله يستدل وهو اشارة الى نتيجة الضرب
الاول وهي الموجبة الكلية مثل كل ج ا او بعضه اشارة الى نتيجة
الضرب الثالث وهي الموجبة الجزئية مثل بعض ج ا او سلبه
عن كله اشارة الى نتيجة الضرب الثاني وهي السالبة الكلية كقولنا
لا شيء من ج ا او بعضه اشارة الى نتيجة الضرب الرابع وهي السالبة
الجزئية مثل بعض ج ليس ا والثاني ان يستدل بصدق
الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا
شيء من ا ب او يستدل بعكسه اى بعكس ذلك اى بسلب الاوسط
عن كل الاصغر وصدقه على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب وكل
ا ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر وصدقه على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ا
الحاصل من هذين الضربين او يستدل بصدق الاوسط على بعضه
اى بعض الاصغر وسلبه عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا
شيء من ا ب او سلبه اى يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر

وصدقه على كل الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ب
وكل ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج
ليس ا الحاصل من هذين الضربين وذلك الاستدلال انما يكون
بشرط ان يتحد زمان السلب والايجاب الذي في المقدمتين او
يكون احدهما دائما اذ لو لم يتحقق واحد من الامرين لم ينتج القياس
كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة ولا شيء من القمر بمنخسف وقت
التربيع لا دائما مع كذب قولنا لا شيء من القمر بقمر بالامكان
ولعل المصنف انما خص هذا الشكل بذكر الشرط لان هذه
الضابطة من خصايصه قيل ان هذا الشرط لا يكفي في الانتاج
لانه قد يوجد ولا انتاج كما في الممكنة مع الدائمة مثلا يصدق
قولنا لا شيء من الزنجي بابيض بالدوام وكل زنجي ابيض بالامكان مع كذب
قولنا لا شيء من الزنجي بزنجي اقول ان كانت الزنجية لازمة لذات
الزنجي فصدق الكبرى ممنوع والا فكذب النتيجة والثالث
ان يستدل بصدق الطرفين يعني الاصغر والاكبر على كل الاوسط
كقولنا كل ب ج وكل ب ا او يستدل بصدق احدهما اى احد
الطرفين عليه اى على كل الاوسط وصدق الاخر على بعضه
كقولنا كل ب ج وبعض ب ا او قولنا بعض ب ج وكل ب ا
على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا الحاصل
من هذه الضروب الثلثة او يستدل بصدق الاصغر على كله
اى كل الاوسط كقولنا كل ب ج وسلب الاكبر عن كله اى كل
الاوسط كقولنا لا شيء من ب ا او سلب الاكبر عن بعضه بعض
الاوسط كقولنا بعض ب ليس ا او بصدقه على بعضه اى
يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط كقولنا بعض
ب ج وسلب الاكبر عن كله كقولنا لا شيء من ب ا على سلب الاكبر
عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من هذه

الضروب الثلثة والرابع ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط
كقولنا كل ج ب وصدقه اى الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ا ج او
بعضه اى صدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا بعض ا ج على صدق
الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ب ا الحاصل من الضربين
المذكورين او بصدقه اى يستدل بصدق الاصغر على كله اى كل
الاوسط او بعضه وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب
او بعض ج ب ولا شيء من ا ج على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا
بعض ب ليس ا الحاصل من هذين الضربين او يستدل
بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدقه اى الاوسط على كل الاكبر
كقولنا لا شيء من ج ب وكل ا ج على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا
لا شيء من ا ب فالقرائن القياسية المنتجة ثلثة وعشرون اربعة
استثنائية اثنان في المتصلة اللزومية من وجود الملزوم وجود
اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم واثنان في المنفصلة من
وضع احد المتعاندين رفع الآخر في الحقيقية ومانعة الجمع ومن
وضع الآخر في الحقيقية ومانعة الخلو وتسعة عشر اقترانية اربع من
الاول واربع من الثاني وست من الثالث وخمس من الرابع
والكلام المستقصى فيها في الكتب المطولة فلنقتصر على ما ذكرنا في هذا
الشرح موافقا للمتن الثالث في مواد الحجج لما اشار الى اقسام الحجة
باعتبار الصورة اراد ان يشير اليها باعتبار المادة والمراد بها القضايا
التي تتالف منها الحجج والحجج باعتبارها تنقسم الى ثلثة اقسام لان
القضايا المذكورة فيها اما ان تكون عقلية محضة كقولنا العالم ممكن
وكل ممكن حادث او نقلية محضة كقولنا تارك الخمر عاص وكل عاص
يدخل النار او مركبة منهما كقولنا الخمر مسكر وكل مسكر حرام وانما لم
يذكر المصنف هذا القسم اما لان ما تركب من العقلية والنقلية
يسمى نقلية ايضا فاكتفى بذكرها عن المركبة او لان النقل المحض

غير مفيد اذ الاخبار المنقولة عن شخص انما يفيد العلم للعلم بصدقه وذلك
بالعقل والاولى اما ان يكون مقدماتها قطعية وتسمى برهانا ودليلا
او ظنية او مشهورة على سبيل منع الخلو لانه يمكن ان يكون مركبة منهما وتسمى
خطابية وامارة او شبيهة باحدهما اى بمقدمات البرهان والخطابة وتسمى
مغالطة اعلم ان المصنف خالف الجمهور حيث سمى المركب من المشهورات
خطابة فانهم يسمونه جدلا ولم يذكر القياس الشعري لعدم فائدة
في تحصيل التصديق والمبادي اليقينية ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه
سواء كان ذلك التصور بالبداهة او بالكسب كقولنا الكل اعظم
من الجزء وتسمى اوليات لجزم العقل فيها اولا بلا توسط امر وقضايا
او بواسطة يتصورها الذهن عند تصورهما مثل الاربعة زوج فان
جزم العقل بزوجيتها انما هو بواسطة انقسامها بمتساويين وتلك
الواسطة حاضرة في الذهن دائما عند تصور الاربع فحصل عند
تصورها قياس وهو ان الاربع منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين
فهو زوج وتسمى قضايا قياساتها معها او يجزم به الحس سواء كان
حسا ظاهرا كحكمنا بان النار حارة او حسا باطنا كحكمنا بالجوع والشبع
والالم واللذة وتسمى مشاهدات وحسيات ولقائل ان يقول
ان الحس انما يفيد كون هذه النار حارة وهذه الشمس مضيئة
واما الكلي فالحاكم فيه هو العقل لا الحس وما قيل انما هي الحس حاكيا
وان كان هو العقل لان الحكم بسببه لا يدفع الاعتراض فان المتواترات
ايضا كذلك او حكما بها والحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس
اعتبر كونه محسوسا اذ لو اخبر اهل العالم بقدم العالم وغيره من الامور
المعقولة لم يحصل العلم به لكن وقوعه هذا زائد اذ كل محسوس كذلك
جمع كثير اشترط اخبار جمع كثير دون عدد معين كما شرط بعض المحدثين
اذ لا اعتبار به بجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب كوجود
مكة وبغداد وتسمى متواترات او غيره اى غير الحس غير حس السمع

مثل ان يشاهد ترتب شي على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بانه
ليس على سبيل الاتفاق والا لما كان دايما ولا اكثريا كحكمنا بالاسهال
على شرب السقمونيا ويسمى تجربيات فقيل يلزم على هذا ان لا يكون بين
الاستقراء والتجربة فرق لان الاستقراء ايضا انما يحصل بواسطة
تكرر المشاهدة قلت الفرق ان التجربيات تفيد اليقين بواسطة قياس
خفي وهو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب
وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم وجود السبب علم وجود
المسبب قطعا بخلاف الاستقراء فانه لا يقارن هذا القياس الخفي
ولذلك لا يفيد اليقين وقد يكفي المشاهدة مرة او مرتين لانضمام
قراين اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف نوره
بحسب قربه وبعده عن الشمس ولانخسافه بحسب حيلولة الارض
بينه وبينها وتسمى حدسيات وهي كالتجربيات في تكرر المشاهدة
ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب في التجربيات معلوم
السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين واما
الظنيات فقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها مرجوحا كقولهم
فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل من
ان كل من يطوف بالليل فهو سارق واما المشهورات
فما اعترف به الجمهور قيل فيه بحث لان المشهور لا يجب فيه اعتراف
الجمهور بل ذلك في المشهورات المطلقة المسماة بالذايعات واما
الخاصة ما يسلمه اهل صنعة وعلم فلا وانت تعلم ان هذه مسهلة فان المشهور عند كل طايفة اعترف جمهورهم فان قلت
المشهورات ان كانت مجزومة بها فهي من اليقينيات او من العقليات
والا فهي من الظنيات فهي ليست قسما على حدتها قلت النظر فيها
ليس من حيث كونها مجزومة او غير مجزومة بل من حيث الاعتراف
لمصلحة عامة تتعلق بنظام احوالهم او بسبب رقة او حمية مثل

تجويز نقيضها

العدل حسن والظلم قبيح وكشف العورة عند الناس مذموم ومواساة
الفقراء محمودة والفرق بين المشهورات والاوليات ان الانسان لو
جرد نفسه عن جميع الصفات العقلية والخلقية وقدر انه خلق دفعة
من غير ان يشاهد احدا او مارس عملا ثم عرض عليه هذه القضايا
فانه لا يحكم بها بل يتوقف فيها بخلاف الاوليات فانه يحكم بها في تلك
الحالة واما الوهميات فمقدمات المغالطة فقضاء الوهم في امر غير محسوس
قياسا على المحسوس وهو كاذب اذ هو تابع للحس فحكمه في غير
المحسوس يكون كاذبا كما قيل كل موجود فانه جسم او حال في جسم
وهذا النوع من القضايا اقوى تاثيرا في النفس من المشهورات
التي ليست باولية فان الانسان لو فرض انه خلق دفعة مميزا عاقلا
فانه يجزم بها دون المشهورات ولولا ان العقل والشرع دفعها
لعد في القضايا الاولية وعلامة كذبها مساعدة الوهم العقل
في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه فاذا وصل الى النتيجة نكص الوهم
على عقبيه واستبعده وقد يستعمل فيها اي في المغالطة المخيلات
وهي قضايا اذا ذكرت ترغب النفس في شي وتنفر عنه وتؤثر في النفس
عند ورودها تاثيرا عجيبا من قبض وبسط كما يقال الخمر ياقوتة سيالة
والعسل مرة مقيئة وانما يستعمل في المغالطة اذا اريد مع ايقاع
التصديق تاثر النفس على القبض والبسط وقد يكون صادقة اذ
ليس من شرط التخيل الكذب واكثر ما يستعمل فانما يستعمل في
القياسات الشعرية لانها مبادي بها اذ الغرض من القياسات
الشعرية الترغيب والترهيب ويروجها الاوزان المطبوعة والاصوات الطيبة والالحان الحسنة اعلم ان غير اليقينيات ايضا
ست لكن لم يذكر الا الاربعة الظنيات والمشهورات والوهميات
والمخيلات وترك منها قسم المسلمات وهي قضايا تتسلم في
علم او عند الخصم كتسلم الفقهاء كون الاجماع حجة والمسلمات

ومن قضايا توجد من نفسه اما الامر ساذج او مزيد عقل ودين اما
الاول فلكونه مقدمات الجدل وهو لم يشرحه واما الثاني فلكونه
داخلا في مواد الحجج النقلية والثانية اى الحجة النقلية ما اى دليل
مع نقله سواء كان احادا او تواترا او مختلطا ممن عرف صدقه
عقلا فيه بحث لانه لا يتناول الحجة النقلية المركبة من مقدمات
اجماعية عقلا قوله عقلا تنبيه على امتناع ان يكون العلم بصدقهم مستفادا
من النقل والا لزم الدور وهم الانبياء عليهم السلم لان الدليل
العقلي دل على صدقهم كما يأتي انشاء الله تعالى وانما يفيد لنا اليقين
اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل كذب الناقلين فلا يحصل
اليقين ولا بد ان يتواتر عندنا لان التواتر عند غيرنا لا يفيد
لنا اليقين وعلمنا عصمة رواة العربية مفرداتها واعرابها وتصريفها
وتركيبها لان النقل انما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية
والدلالة الوضعية انما تستفاد من رواة العربية فلو لم يكونوا
معصومين احتمل كذبهم فلا يحصل اليقين وعلمنا عدم الاشتراك
فانه لو كان مشتركا احتمل ان يكون المعنى الذي فهمناه من المشترك
غير المراد وعلمنا عدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان
احتمال احد هذه الثلثة يمنع الجزم بما هو الظاهر من اللفظ فلا يفيد
اليقين وعلمنا عدم النقل اذ لو جاز لم يحصل لمدلول الحقيقي وعلمنا
عدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني
الذي ورد فيه الناسخ وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح
على النقل اذ العقل اصل النقل لتوقف صدق النقل على العقل
فلو لم يرجح المعارض العقلي بل رجح النقل عليه او دفعا معا
والاول يوجب تكذيب الاصل الذي هو العقل لتصديق الفرع الذي
هو النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه اى
تكذيب الاصل تكذيبه اى تكذيب الفرع ايضا لان تصديق الفرع

مختلطا

المبني على تصديق الاصل فاذا انتفى انتفى والثاني يوجب عدم حصول
اليقين في بعض النقل بسبب عدم اليقين مع وجود المعارض
العقلي على التقديرين الفصل الرابع في احكام النظر وفيه مباحث
الاول ان النظر الصحيح ان المستجمع للشرائط من جهة المادة و
الصورة يفيد العلم والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة
الاصنام يقولون بالتناسخ انكروه مطلقا وقالوا لا سبيل الى
العلم بشيء سوى الحس والمهندسون انكروا كون النظر مفيدا
للعلم في الالهيات وزعموا ان الغاية فيها الظن والاحرى الاخذ
بالاليق والاولى واعترفوا به في الهندسيات لنا انا نعلم بالضرورة ان من
علم لزوم شيء لشيء كلزوم وجود النهار لطلوع الشمس وعلم معه
اى مع ذلك العلم وجود الملزوم وهو طلوع الشمس او عدم اللازم
وهو عدم وجود النهار علم من الاول اى العلم بالملازمة ووجود
الملزوم وجود اللازم ومن الثاني وهو العلم بالملازمة وعدم
اللازم عدم الملزوم هذا في القياس الاستثنائي واما في
علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم قطعا ان له سببا
هذا في القياس الاقتراني وهو من الالهيات فلزم بطلان المذهبين
فان قيل هذا اثبات النظر بالنظر فهو من قبيل اثبات الشيء بنفسه
قلت لا نم كونه اثباتا للشيء بنفسه وتحقيقه انا نثبت القضية الكلية
بشخصية وقد يكون الشخصية ضرورية دون الكلية لاختلاف تصور
فان البديهي مشروط بتصور الطرفين وتصور الشيء بكونه نظرا ما
غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة وللقائل ان يقول حاصله
دعوى بداهة ان هذا النظر مفيد للعلم ولا يلزم من كون هذا
النظر الخاص مفيدا للعلم كون كل نظر كذلك كما عرفت الشبهة ب
وجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا
لما ان خلافه اى لما ظهر خطاؤه كثيرا ما وان كان نظريا

عاد الكلام فی لازم النظر الثانی بانه ان کان ضروريا لما بان خلافه
وان کان نظريا احتاج الی نظر آخر ولزم التسلسل ان قلت هذا
التقرير ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر هو
ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر هو نظري فالترديد فيه قبيح واما ثانيا
فلان العلم الحاصل عقيب النظر ان کان نظريا يكون لازما للنظر
المفيد له فلا يحتاج الی نظر ثان حتی يعود الكلام فی لازم النظر
الثانی قلت المراد بالضروري ان يكون واجب الحصول غير محتاج
الی نظر آخر وبالنظري ما يكون محتاجا الی نظر آخر فلا يرد السؤال
واعلم ان الامام ذكر هذا الوجه فی المحصل علی وجه لا يرد عليه شیء
مما ذكر فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز
ان يكون ضروريا لانه كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم
التسلسل ولعل المصنف اراد هذا لكن عبارته لا تفيده الثانی
انا لو قلنا بافادة العلم لزم احد الامرين اما عدم الطلب فلان الطلب
لامتناع تحصيل الحاصل ولعدم الفائدة فی طلبه وان لم يكن معلوما
فاذا حصل فكيف يعرف الناظر انه مطلوبه لعدم الشعور به قيل لا
يلزم من عدم العلم بان ما حصل عقيب النظر مطلوبه عدم كون النظر مفيدا
للعلم الثالث ان النظر لو افاد العلم يوجب استحضار مقدمتين
معا فی الذهن او الاستحضار بواحدة وهما محالان اما الاول فلانا
نعلم ان الذهن لا يقوی علی استحضار مقدمتين معا لانا نجد فی
انفسنا وجدانا ضروريا انا اذا توجهنا الی مقدمة يتعذر علينا فی تلك
الحال التوجه الی مقدمة اخری واما الثانی فلان المقدمة الواحدة
لا تنتج بالاتفاق واجيب عن الاول بان العلم به ای بالمطلوب
وباستلزام المقدمتين معا علی الترتيب الخاص له ضروري قوله لو كان
ضروريا لما بان خلافه قلنا الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان ظهور
الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع قوله وباستلزام المقدمتين لا دخل

له فی الجواب لكنه للتصريح بنفي مذهب الخصم وعن الثانی
بان طرفيه معلومان اما ذاتهما او بعارض من عوارضهما والنسبة الواقعة
بينهما مبهم والمطلوب تعيينها ای بالايجاب ام بالسلب واذا حصل
ذلك بالنظر تميز عن غيره وبواسطة العلم بطرفيه حاصل الجواب منع
الحصر واثبات قسم آخر وهو ان يكون معلوما من وجه مع انا نقول
لم لا يجوز ان يكون مجهولا مطلقا قوله فاذا حصل من الدليل علم انه
المطلوب عن ذلك النظر ايضا لا بد لنفي ذلك من دليل وانما خص
الجواب بالتصديقات مع كون الشك عاما لان الجواب عن
[illegible] قدح وعن الثالث بان امتناع حصول المقدمتين معا فی
الذهن [illegible] فان الذهن يستحضرهما كما يستحضر طرفي الشرطية فيحكم بالملازمة
كما فی [illegible] المعاندة بينهما كما فی المنفصلات لا يقال ليس هناك
قضيتان لان الحكم باللزوم او العناد اخرجهما عن كونهما قضيتين لانا
نقول هذا الكلام منع السند ومع هذا فان ادخال حرف الشرط فيهما
يكون حال الحكم باللزوم المتأخرة لكن الحكم عن تعقل المقدمتين ويحصل
المطلوب وللقائل ان يقول التصديق الذی هو لازم النظر انما
يستفاد من القول المؤلف من القضيتين اللتين كل منهما يشتمل علی
الحكم وعلی تصوره ولا يكفی تصور الطرفين وتصور الحكم فی حصول القضية
بل لا بد فيهما من الحكم ونعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن ان يحصلا دفعة
واحدة وان امكن تصورهما معا والحق ان يقال ان المقدمتين من
الاسباب المعدة لحصول العلم بالمطلوب والاسباب المعدة لا يلزم
اجتماعها بل يجوز ان يحصل واحد بعد واحد هذا مع انا نقول ما ذكرتم
من الادلة علی ان النظر الصحيح لا يفيد العلم لا يخلو من ان يكون مفيدا
لمطلوبكم او لم يكن فان كان مبطلا لمذهبكم وان لم يكن بطلت
ادلتكم واحتج المهندسون بوجهين الاول ان التصديق موقوف علی
التصور فلو كان الفكر مفيدا للعلم فی الالهيات لحصل عقيب الفكر

العلم مستندا الى ذات الله تعالى وذات الله تعالى غير معقولة ولا جائزة
التعقل لما سنذكره في الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون محكوما عليه
الثاني اقرب الامور الى الانسان هويته التي يشير اليها بقوله انا او انت
ري يعني لو افاد النظر في الالهيات لافاد فيما هو اقرب الاشياء
الى الانسان وهو هويته لكن الثاني باطل لانك ترى في مباحث
النفس اختلافات كثيرة في انها ما هي وكيف هي واذا كان النظر
لا يفيد العلم باقرب الاشياء الى عقولنا فما ظنك بما بعد عن
الاوهام والعقول اجيب عن الاول بان التصديق موقوف
على تصور الطرفين باعتبار لا بالحقيقة وذات الله تعالى كذلك
ثم هذا يلزمكم في الظن فما هو جوابكم فهو جوابنا وعن الثاني انه دليل
عن وجهين انا نمنع بطلان التالي قوله للاختلاف قلنا الاختلاف
لا يفيد ذلك لجواز ان يكون انظار بعضهم او كلهم غير مشتملة على الشرائط
ثم ما ذكرتموه دليل على عسره ولا شك فيه اذ الوهم يلابس العقل في
ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولذلك تخالفت فيه الاراء
وتصادمت فيه الاهواء والسلف منعوا منه الا الافراد من الاذكياء
الذين لا يزلون عن اعتقادهم باي شبهة وليس الكلام في العسر
بل الامتناع فرع على ان النظر الصحيح يفيد العلم الاول النظر
الصحيح يعد الذهن لحصول النتيجة من المبداء الفياض الحكماء اتفاق
والاشاعرة لكن المبداء هو الواجب بتوسط العقول عند الحكماء
وعند الاشاعرة هو الواجب بلا وسط بل ابتداء والنتيجة تفيض عليه
اي على الذهن عقيبه اي عقيب النظر الصحيح عادة اي بجري ذلك اما
مع امكان التخلف عند الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله ووجوبا
عند الحكماء اي بمعنى ان لا يحصل عقيبه النتيجة من المبداء والفياض
فان القائل قد تم قبوله لحصول المقدمتين على الترتيب الصحيح وقع
التمام ... الفاعل عند الاستعداد التام من القابل ... من

قواعدهم وقالت المعتزلة النظر يولدها في الذهن ومعنى التوليد
ان يوجب وجود شيء وجود آخر كحركة اليد والمفتاح اعلم ان المعتزلة
يسمون كل ما يصدر عن الحيوان بلا توسط شيء مباشرة وكل ما يصدر عنه
بتوسط شيء تولدا فانجذاب الجسم المثل مباشرة وحركته بواسطة الميل
تولد فمعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود شيء آخر بتوسط آخر لا ان
يوجب وجوده وجود آخر مطلقا على ما قاله المصنف ثم في مثله حركة
اليد والمفتاح بحث اذ لو جعل الميل واسطة في الحركة لكان المثال
حركة اليد والا فلا يكون حركة المفتاح تولدا لان حركة اليد لا توجب
حركة المفتاح بتوسط شيء الا ان يعتبر النسبة الى المحرك حتى يكون حركة
اليد واسطة فمذهبهم مخالف لمذهب الحكماء والاشاعرة في
ان النتيجة بفعل من الناظر بتوسط النظر اذ عندهما ليست من الناظر
وموافق لمذهب الحكماء في امتناع التخلف ومخالف للاشاعرة
في ذلك وهو فساده اي فساد القول بالتوليد ظاهر لاستناد جميع
الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكذا مذهب الحكماء وبيان انه لا يجب
على الله تعالى شيء والعجب من الشيخ انه يقول لا موثر في شيء الا الله تعالى
ثم يناقضه في اسناد الاعداد الى النظر الثاني الكاشفة اي الحق
انه لا بد في الانتاج بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب
والهيئة العارضين لها اي الهيئة التي صار النظر الصحيح لاجلها
موديا الى المطلوب بان يعلم كيفية اندراج المقدمة الحرية بحسب
الكل اي اندراج الصغرى في الكبرى فان حصول المقدمتين بدونها
من غير ملاحظة هذا المعنى لا يكفي في الانتاج والا لما تفاوت
الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه او نفس المقدمتين في كل منها
حاصل كلام ... باطل فعلم ان العلم بالاندراج لا بد منه في العلم
بالانتاج ولعل ... الكاشفة دون ان يقول الحق لان ما ذكره
من الدليل ... تحتاج الى ملاحظة الترتيب غير مفيد للتغير

الاستلزام ببعض الشبه المذكورة لكن لا نسلم انتفاءها ههنا فان المادة
الفاسدة لا يمنع ان يكون منها وبين فاسد اخر في نفس الامر نسبة تقتضي الاستلزام
والا اي وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة بل يكون مقصورا
على الصورة او شاملا للمادة والصورة فلا يستلزم الجهل اذ المستلزم
هو النظر المرتب على الوجه الخاص والترتيب منتف ههنا البحث
الثاني في انه كاف في معرفة الله وتحصيل ادراك الامور الالهية ولا
حاجة الى المعلم كما هو مذهب الاسمعيلية فانهم قالوا لا بد من المعلم
المعصوم ليعاضد قوله الدليل كما يعاضد الشمس نور العين عند الابصار
اذ عند غروب الشمس وفقدان الضوء لا يرى العين شيئا فكذلك
نور العقل بالنسبة الى قول الامام المعصوم فلا بد من امام معصوم
في كل زمان ليعلم طرق المعاش والمعاد ويرشد الى وجوه الادلة
وارادها وهو موجود من عند الله تعالى لئلا يحتاج الى معلم اخر
ويدل عليه اي على ان النظر كاف في ذلك ما ذكرناه في ان النظر يفيد
العلم وهو ان العاقل اذا حضر في ذهنه ان العالم ممكن وكل ممكن
فله صانع علم بالضرورة ان العالم له صانع سواء كان هناك معلم
اولا قيل الملازمة مسلمة لكن تحقق المقدم ممنوع لجواز ان يكون
حضور المقدمتين مع سائر الشرائط موقوفا على التعليم من الامام
المعصوم قلت هذا منع مكابرة لا يلتفت اليه فانا اذا راجعنا
انفسنا وجدنا العلم بذلك مع شرائط الانتاج احتجت الاسمعيلية
بان الخلاف والمراء اي المجادلة مستمر بين العقلاء في ذلك ولو
كفى العقل لما كان كذلك وايضا فالانسان لا يستقل بتحصيل اضعف
العلوم كالنحو والنجوم واخس الصنايع كالحياكة والخياطة بل يحتاج الى
استاد يهديه الى ذلك فكيف باصعبها من معرفة الله تعالى وصفاته
واحكامه واجيب عن الاول بانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع بينهم ذلك
وعن الثاني بان الحصر مسلم ولا شك انه لو كان معلم يعلم المبادي

لانه لا يفيد الا انها شرط في جلاء الانتاج وايضا لعل الاختلاف في الجلاء
والخفاء يكون لاختلاف الاشكال في اللوازم لا لشهوده بعقل الاندراج
وعدمه والحق ان مجرد اجتماع المقدمتين منتج في الشكل الاول ومن
سائر الاشكال ولهذا يحتاج في لزوم النتيجة بينها الى دليل وما قال
ابن سينا قد نعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر ثم نرى بغلة منتفخة
البطن فنظن انها حامل وما هو الا للذهول عن ارتباط الصغرى
بالكبرى واندراج هذا الجزئي تحت ذلك الكلي ليس بشيء لان ما ذكره
من المثال انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند
ملاحظتهما فلا الثالث المشهور ان النظر الفاسد اي الذي ليس
مشتملا على سائر شروط الصحة اما من جهة المادة او من جهة الصورة
او من جهتهما لا يستلزم الجهل اي الجزم بحصة نتيجة كاذبة في نفس
الامر لانه لو استلزمه لاستلزم ايضا اذا نظر المحقق في شبهة المبطل
والثاني ظاهر البطلان فكذا المقدم واجيب اي لا يستلزم
الجهل للمحق لانه لم يعتقد صحة مقدماته كان المبطل اذا نظر في
دليل المحق لم يفده العلم لعدم اعتقاده صحة مقدماته مع القطع
بان النظر الصحيح يفيد العلم وقيل بخلافه اي ان النظر الفاسد
يستلزم الجهل كما ان الصحيح يستلزم العلم والحق ان الفساد ان
كان مقصورا على المادة وكان الصورة صحيحة استلزم اي في بعض الصور
فان القول بان العالم معلول لموجب قديم وكل معلول لموجب
قديم قديم يستلزم ان العالم قديم وما قيل ان الاستلزام انما كان
لو تحقق بين سوداه وبين مادته في نفس الامر نسبة بها استلزمه كالنظر
الصحيح للعلم ضعيف لان المراد بالاستلزام انه لا يتخلف عنه لا تماله
على جميع الشرائط ضرورة اعتقاد الناظر صدق مادته والاستلزام
لو اقتضى تحقق نسبة بين سوداه ومادته في نفس الامر لما كان مجرد
تسليمها كافيا في اللزوم على ما يدل عليه تعريف القياس سلمنا ان

والحج وبريح الشكوك والشبه كان اوفق واسهل انا النزاع في الامتناع
وما دل ثم لا يدل عليه اعلم ان ما نقله المحقق نصير الدين الطوسي في تلخيص
المحصل ولا ينبكل مثل خبير لا يدل على ان النظر عندهم غير كاف في
معرفته تعالى لانه قال انهم لا ينكرون استلزام مقدمات اثبات الصانع
لنتائجها بل يقولون هذا وحده لا يجزي ولا يحصل به النجاة الا اذا انضاف اليه
به تعليم معلم الثالث في وجوبه النظر في معرفة الله تعالى واجب
بالاتفاق لكن عندنا بالشرع وعند المعتزلة بالعقل اما عندنا فلقوله
تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه فان الاية دلت
على وجوب التفكر في مخلوقات الله تعالى الاستدلال به على وجوب
الصانع ووحدانيته واما عند المعتزلة فلان المعرفة واجبة عقلا لان
شكر الله تعالى واجب عقلا فان نعمة الله تعالى على العبد كثيرة قال الله
تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب عقلا لان
دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وبالشكر يندفع الخوف عن
النفس فشكر الله تعالى واجب عقلا وشكر الله تعالى متوقف على معرفة
الله فمعرفة الله تعالى واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر اذ لو كان
بالسمع لدار وما لا يتم الواجب المطلق اي الذي يجب في كل حال
الا به فهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن الواجب المقيد مثل
الزكوة فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب ولا يجب تحصيل النصاب
واعترض عليه اي على هذا الدليل بان مبناه على حكم العقل بان
معرفة الله تعالى واجبة عقلا وسياتي الكلام فيه اي في ان حكم العقل
باطل بل الحاكم الشرع وعلى امتناع العرفان بغيره اي بغير النظر اذ انه
اذا امكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وعلى استحالة التكليف
بالمحال وكلاهما ممنوع اي امتناع العرفان بغير النظر ممنوع لم لا يجوز
ان يحصل بقول الامام المعصوم كما هو رأي الاسماعيلية او بالالهام
كما هو رأي حكماء الهند او بتصفية الباطن كما تقوله اهل التصوف

وان مقدورا

وكذا استحالة التكليف بالمحال ممنوع بل هو واقع فان ما علم الله
عدم وقوعه ممتنع كايمان ابي لهب ممتنع وقوعه ومع هذا فقد كلف
به اقول التكليف بالممتنع بالذات محال عندنا ايضا وايجاب
الواجب المطلق بدون مقدمته من هذا القبيل وايضا امتناع
العرفان بغير النظر متفق عليه بين المعتزلة فلا وجه لمنعه وبان
قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ينفي الوجوب قبل البعثة
لنفي لازمه وهو العذاب على الترك قبل البعثة فدل على ان الوجوب
ليس الا من الشرع هذه معارضة لدليل المعتزلة توجيهها ان يقال
لو كان النظر واجبا عقلا لوجب قبل البعثة لعدم توقفه على
البعثة بل على العقل والعقل متحقق قبل البعثة ولو وجب قبلها
لعذب تاركه قبلها لان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب
لكن اللازم باطل لانه تعالى نفى الملزوم وهو الوجوب قبلها واذا
انتفى الوجوب قبلها انتفى الوجوب مطلقا لانتفاء لازمه وهو الزامي
الوجوب قبل البعثة واعلم ان هذا الدليل الزامي فان التعذيب
على الترك ليس من لوازم الوجوب عندنا بل استحقاق التعذيب
من لوازمه والا لم يدل على نفيه قبل احتجاج للمعتزلة على ان
ليس الوجوب بالسمع بقوله لو وجب من الشرع لزم افحام الانبياء
فان المكلف لا ينظر حتى يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه ما لم يثبت الشرع ولا
يثبت الشرع ما لم ينظر قلنا انه مشترك الالزام لانه لو وجب عقلا
لا يفحم ايضا لان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات
هي التي قد ذكرناها وهي ان شكر المنعم واجب عقلا وذلك يتوقف
على المعرفة وهي لا تحصل الا بالنظر وما يتوقف عليه الواجب واجب
وهذه كلها مختلف فيها تفتقر الى انظار دقيقة فيقول لا انظر
ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيلزم الافحام لا يقال قد يعرض بباري النفس
فالمكلف اذا قال لا انظر حتى لا يجب علي النظر قال له العقل اذا لم تنظر

وجوب النظر لدفع الخوف منه المكلف وهو لانا نقول له ان لا
يسمع اليه ولا نأمر بتركه فلا يوجد من النبي الالزام وهو المراد بالافحام و
الالزام بعد معارضة دليل المعتزلة اجاب في المحصل عنه بان تحقق
الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب اذ العلم بالوجوب متوقف
على الوجوب لكونه تابعا للمعلوم فلو توقف الوجوب على العلم به
لزم الدور بل انما يتوقف على امكان العلم بالوجوب والامكان
حاصل فيما نحن فيه في الجملة لان المكلف اذا نظر في المعجزة علم كون
النبي صادقا فعلم بعد ذلك ان النظر كان واجبا عليه الكتاب الاول
في الممكنات انما ابتداء بالبحث عن الممكنات دون الالهيات مع
كون الالهيات اشرف واقدم لكونها مبادي وعللا للممكنات لان
غرضه التعليم ولا شك ان ادراك المحسوسات والتدرج منها الى
المغيبات اسهل وايسر في التعليم ولان العلم بالممكنات مباد للعلم
بالالهيات ولذا قدم الامور الكلية وفيه ثلثة ابواب لانه لا يخ اما ان يكون
جوهرا او عرضا او ما هو شامل لهما الباب الاول في الامور الكلية
اي امور شاملة لساير الموجودات كالوجود والماهية او مع مقابلها كالامكان
والوجوب والعدم والحدوث واما البحث عن العدم والامتناع فبالتبعية
الوجود والوجوب وفيه فصول الفصل الاول في تقسيم المعلومات
المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود اولا وهو المعدوم وهذا
اي من الاشاعرة من نفى الحال كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين وقال
المحقق ان تحقق باعتبار نفسه لكن يعقل وجوده الخارجي مع قطع
النظر عن غيره وان كان محتاجا في وجوده الخارجي الى غيره فهو الموجود
وان تحقق باعتبار غيره فهو الحال كالاجناس والفصول لا ضرورة
في ان تحقق الاجناس والفصول لاجل المثال لا لحصر الحال فيهما وحدوا
الحال بانه صفة غير موجودة في نفسها قائمة بموجود فقوله صفة يخرج الذوات
وقوله غير موجودة في نفسها يخرج الصفات الموجودة وقوله قائمة بموجود

يخرج صفات المعدومات فقيل هذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة
لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال وهي صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة
للذات حالتي الوجود والعدم اقول هذا الحد على مذهب بعض من
الاشاعرة ولا نقض عليهم بما ذكرناه لانه ليس بحال عندهم بل ينبغي ان الاحوال له
وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه اي تقرر وثبت في الخارج
سواء كان عاريا عن صفة الوجود او لا فهو الشيء والثابت وان لم
يتحقق كالممتنع كاجتماع النقيضين وشريك الباري فهو المنفي والثابت
ان كان كونه في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم وهم يطلقون
المعدوم على المنفي ايضا فالثابت اعم من الموجود لانقسامه الى الموجود
والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على المنفي والثابت ومن
مثبتي الحال منهم كابي هاشم قال الكائن ان استقل بالكينونة فهو الذات
الموجودة وان لم يستقل فهو الحال وفي هذا التقسيم نظر لاستلزامه
كون جميع الاعراض الكائنة في الاعيان احوالا عندهم ولا يمكن كذلك
اللهم الا اذا فسر الاستقلال بالكينونة على وجه يشمل الجواهر والاعراض الموجودة
وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم انما جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم لا
المعلوم لئلا يخرج بعض الاشياء عن هذا القسم فان كثيرا من الاشياء
يمكن ان يعلم ولا يكون معلوما ان كان له تحقق باعتباره وجود وان لم يكن
له ذلك فهو المعدوم وقسموا الموجود الى ذهني وخارجي لانه ان كان قائما
بالنفس قيام العرض بالمحل فهو الموجود في الذهن والا فهو الموجود
في الخارج والخارجي منه ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب او ما
يقبله وهو الممكن والممكن اما ان يكون في موضوع اي محل يقوم ما حل فيه
احترازا عن الصورة فانها وان كانت في محل هو الهيولى لكنها ليست
لتقومها بالصورة مقومة للهيولى وهو العرض او لا يكون كذلك
وهو الجوهر والمتكلمون قسموا الموجود الى ما لا اول لوجوده
اي لا يكون مسبوقا بالعدم وهو القديم والى ما له اول لوجوده اي لا يكون

وهو المحدث والثالم نقسم الوجود على راى المتكلمين الخارجي وهي
لان اكثرهم انكروه والمحدث اما متحيز وهو ما له حجم يمنع لغيره الفراغ المتوهم
المشغول بالشي الذي لولم يشغله لكان خلاء وهو الجوهر او حال
فيه وهو العرض والى مقابلهما واستحالوه اى وجود المحدث الذي
ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز لانه لو كان يشاركه البارى فيه اى في انه ليس
متحيز ولا حال فيه وخالفه في غيره ليلزم التركيب في البارى ومنع بان
الاشتراك في العوارض لا سيما في السلوب لا يستلزم التركيب في
الذات فان البسائط مشتركة في العوارض كالوجود والحدوث
والوحدة ولا تركيب في ذاتها وكل بسيطين متشاركان في سلب
غيرهما عنهما ولا تركيب في ذاتهما الفصل الثاني في الوجود والعدم
وفيه مباحث الاول في تصور الوجود وهو بديهي لوجوه الاول
انه جزء من وجودي المتصور بديهة وفيه نظر اما اولا فلان كون
الوجود المطلق جزء من وجودي بل هو عرض عام له لانه مقول بالتشكيك
والمقول بالتشكيك على الافراد خارج عن حقيقة الافراد واما ثانيا فلانه
انما يلزم من تصور وجودي بديهة تصور الوجود بداهة اذا كان تصور
كنهه بديهيا وهو ممنوع الثاني التصديق البديهي بان النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان مسبوق بتصور الوجود والعدم ومغايرتهما
التي هي الاثنينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة والسابق على
البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية فيل
هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا اى بجميع اجزائه لم يحتج
كون الوجود بديهي التصورات الى دليل فان من اجزائه الوجود
فيكون بديهيا والبديهي لا يحتاج الى دليل والا اى وان لم يكن
بديهيا بجميع اجزائه لم يفد الدليل المذكور المدعى لانه اذا لم يكن
بديهيا مطلقا لكن بعض اجزائه غير بديهي فاحتمل ان يكون الوجود
من ذلك البعض فلا يلزم بداهته قلنا بداهة التصديق مطلقا

متوقف على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهته وذلك لان
العلم بالشي مغاير العلم ببداهته فجاز ان يكون العلم بالشي بديهيا مع ان
العلم ببداهته لا يكون كذلك والظاهر ان لفظ المقبول لا فائدة فيه
ويمكن ان يقال ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا علم بحسبه اثبات
بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم انه بديهي مطلقا لم يفد
لانه يحتمل ان يكون بعض اجزائه غير بديهي والوجود منه والقائل ان
يقول على اصل الدليل التصديق موقوف على تصور الجزء بوجه ما
لا على تصور حقيقته فلا يلزم من تصوره بداهته قبل ورد عليه
ايضا انا لا نم ان السابق على البديهي اولى بان يكون بديهيا فان التصديق
البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه
فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما بالكسب مع انه سابق
على التصديق البديهي اقول المستدل لم يستدل من مجرد بداهة
هذا التصديق على بداهة جزئه بل من بداهته بجميع اجزائه فلا يرد
السؤال الثالث الوجود بسيط لامتناع تركبه من الموصوفات
اى الموجودات والا يلزم كون الوجود جزء نفسه وذلك يستلزم تقدمه
على نفسه او بنقيضه اى المعدوم ويلزم من ذلك كون نقيض الوجود
جزء الوجود وذلك محال لتحقق الملازمة بين الشي وجزئه ومنع الجمع
منه ومن نقيضه والملازمة تستلزم سلب منع الجمع ومنع الجمع
يستلزم سلب الملازمة كما عرف في موضعه فلا يحد ولا يرسم اذ لا
شي اعرف منه حتى يرسم به علم ذلك باستقراء المفهومات وان كان
فالرسم لا يعرف كنه الحقيقة فيمتنع تعريف حقيقة الوجود فيكون
بديهيا وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان جزء الوجود اذا كان موجودا
يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه وانما يلزم لو كان اعتبار الوجود
مع الموجود بالجزئية وهو ممنوع واما ثانيا فلان فيه استدراكا
لان قوله لا شي اعرف من الوجود يكفي في المطلوب واما ثالثا

فكونه مبنيا على الاشتراك ولا عند التعين واما رابعا فلانا لا نم ان ذكر
لا عند الحقيقة غاية انه لا يستلزم ذلك لا يلزم من ذلك امتناع انتقال
الذهن من الرسم الى المرسوم لجواز اعداده الذهن لسنوح حقيقة
المرسوم على النفس من المبدأ واما خامسا فلانا لا نم ان امتناع التعريف
يستلزم البداهة لجواز ان تكون من الماهيات التي لا يمكن الاحاطة
علم البشر بها لا كسبا ولا بداهة الثاني في كونه مشتركا مفهوم الوجود
وصف مشترك بين جميع الموجودات عند الجمهور اي جمهور الحكماء
والمتكلمين لكنه عند الحكماء مقول بالتشكيك وعند المتكلمين بالتواطي
وخالفهم الشيخ وقال بالاشتراك اللفظي بمعنى ان الموجودات ماهيات
متباينة متغايرة بالحقيقة لكن لفظ الوجود وضع لها فهو مشترك بينها
بالاشتراك اللفظي لنا انا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا
وجوهرا او عرضا فانا اذا تحققنا وجود ممكن جزمنا بوجوده مع
التردد في كون ذلك السبب واجبا او ممكنا او جوهرا او عرضا فلولا انه
مشترك لامتنع هذا الجزم مع ذلك التردد ولانه على هذا التقدير اما ان يكون
نفس حقيقة ذلك الشيء او مختصا به واياما كان يلزم ما ذكرنا اما على
تقدير الاول فظاهر واما على الثاني فلاستحالة الجزم بوجود شيء مختص
بماهية مع الشك في تلك الماهية لاستلزامه الجزم بالملزوم مع الشك في
اللازم وتقسيم الوجود اليها اي الى الواجب والجوهر والعرض
مورد القسمة مشترك بل لا بد ان يكون مورده مشتركا بين جميع
الاقسام اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون
العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم
كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الآخر مع عدم الاشتراك
بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض وغير الابيض اما حيوان
او غير حيوان اقول يعلم بالضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين
الاقسام وان لم يجب اشتراكه بين افراد كل وقد اجيب ايضا بان مورد

القسمة من جميع الاقسام يجب اشتراكه بين جميعها واعترض على هذين
الوجهين بان الاشتراك الذي لزمنا من حيث اللفظ لا من حيث
المعنى وهو ليس بشيء فانا اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا
الى المفهوم لزم الاشتراك المعنوي واستدل بان مفهوم السلب
واحد هذا دليل مزيف على ان مفهوم الوجود مشترك بين جميع
الموجودات تقريره ان مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات
المعدومة فلو لم يتحد مقابله اعني مفهوم الوجود بطل الحصر العقلي
بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا الشيء اما ان يكون معدوما
او موجودا واللازم باطل بالضرورة فان هذا الحصر من اجلى البديهيات
بيان الملازمة انه اذا لم يتحد مفهوم الوجود الذي يقابل مفهوم
السلب الواحد جاز ان لا يكون الشيء معدوما ولا موجودا بهذا الوجود
بل بوجود آخر ومنع بانا لا نم ان مفهوم السلب واحد بل لكل
ايجاب سلب يقابله ومع ذلك لا يبطل الحصر العقلي اذ لا واسطة بين
تحقق الشيء ولا تحققه ولقائل ان يقول ان الحصر لا يتحقق بين
الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون
موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل
بالانحصار بل طلب قسما آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون
موجودا او معدوما فان العقل يجزم بالحصر فعلمنا ان التقسيم
الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق
وعدمه فيلزم اتحاد كل مفهوم منهما الثالث في كونه زائدا
على الماهية مطلقا في الواجب والممكن فانه قال وجود كل شيء غير
ماهيته والحكماء في الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته
ووجود الممكنات زائد على ماهياتها اما في الممكنات فلانا نتصورها
ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم عليها البرهان
فلو كان نفسها او جزءها لامتنع ذلك فان قيل كيف يمكن الشك في

الوجود الذهني عند تصور الشيء وتصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن قلنا
ممنوع فان المتكلمين انكروه ومن اثبته اثبته ببرهان وقد اعترض على هذا الدليل
بانكم ان اردتم بالشك في وجوده انا انتصور وجوده فممنوع وان اردتم انا لا
نجزم بحصول الوجود له فمسلم لكن لا يلزم من هذا الا مغايرة الماهية لتصديق
حصول الوجود لها وهذا الاعتراض ليس بشيء لان الاستدلال بالشك
في ثبوته للماهية والشيء من الماهية وجزءها ما يشكل في ثبوته للماهية
لا يقال لا نم ان كل ماهية ممكنة بهذه الحيثية حتى يلزم مطلوبكم والعقد
المدعاة كلية لا يجوز تصحيحها لانا نقول جزئي لانا نقول ان ممنوع الوجود
افراده اما ان يكون بالتواطؤ او بالتشكيك وعلى التقديرين يحصل المط
اما على الاول فلامتناع الاختلاف في لوازم حقيقة
الثاني فلان الفرد الاشكل يمنع ان يكون بعض حصصه الافراد اوجد
على ما سياتي ولان الخاص الممكنة من حيث هي اي الحصص الموجود
والعدم والا ارتفع الامكان بل كان ممتنعا او واجبا ووجود الماهية
كذلك لان الشيء لا يجامل نقيضه والا لنقيضه فلو كانت الوجودات نفس
الماهيات او داخلا فيها لم يكن الماهيات قابلة للوجود والعدم
من حيث هي ولقائل ان يقول ان اردت بقبول الماهيات للعدم
انها غير خالية عن الوجود فممنوع وان اردت انها
اذا كانت نفس الوجود لا تصلح لان الوجود نقيضه يمنع
الماهية ثم ارتفع وجودها قطعا واما قبولها الوجود فممنوع ايضا
الماهيات نفس الوجودات وايضا فالماهيات متمايزة
مشترك لا مرفلا يكون نفسها اقول المشترك الوجود العام لا الخاص
المتنازع فيه ولا جزء منها وان كانت لها اي للماهيات فصول
يمتاز بها في مفهوم الوجود لانه على هذا التقدير يكون اعم الذاتيات
اذ لا اعم في الوجه من الوجود فيكون الانواع المتباينة
متميزا بعضها عن بعض بفصول موجودة والا لتقوم الوجود بالعدم

واذا كانت الفصول موجودة والتقدير ان الوجود جنس للموجودات
كانت الفصول مركبة من الاجناس والفصول ويكون لها اي لتلك الفصول
فصول اخر ويتسلسل قيل لم لا يلزم من هذا الدليل كون الوجود زائدا
في بعض الماهيات دون الجميع لجواز ان يكون زائدا في بعض منها
او جزءا في بعض اجيب بان اختلاف الوجود بان يكون عارضا لبعض
الموجودات ونفسا او جزءا لبعض آخر غير معقول لانه لو اقتضى لذاته
لوجب ان يكون في الجميع كذلك وان اقتضى لغيره او الجزء وكذلك
فان قيل لم وجب التساوي فيها وانما يجب ذلك لو كان من
المفهومات المتواطئة وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون مشككا قلنا
انه اذا كان مشككا يكون زائدا في الجميع كما سيجيء وهو المطلوب
واحتج الشيخ بان لو زاد لقام بالمعدوم والثاني باطل ضرورة بان
الشرطية ان الوجود لو زاد لكان قائما بالماهية فقيامه بها لا يخ
اما ان يتوقف على كونها موجودة اولا والاول باطل لان الماهية
ان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه او بوجود
آخر لزم التسلسل وكون الشيء موجودا مرتين معا والثاني يح
يلزم كون الوجود قائما بالمعدوم قلنا بل بالماهية من حيث هي
فان قلت الماهية من حيث هي اما ان يكون موجودا او معدوما
لعدم الواسطة فان كان الاول لزم ان يكون موجودة مرتين وان
كان الثاني لزم قيامه بالمعدوم قلت الماهية من حيث هي هي ليس
نفس احدهما ولا احدهما داخلا في مفهومها وان امتنع انفكاكها
عنها اقول لا يلزم من عدم اعتبار الوجود والعدم في الماهية
من حيث هي كونها غير موجودة ولا معدومة بل هي لا تخ عن احدهما
في الواقع ويلزم المحذور والجواب الحق ان الماهية موجودة
بهذا الوجود بمعنى انها كانت معدومة قبل عروض الوجود وعند عروضه
زال عنها العدم وصارت موجودة بهذا الوجود واما في الخا

فلوجو ٠ الاول انه اى وجود الواجب لو تجرد اى عن الماهية بان يكون
غير عارض لها لتجرد لغيره لانه على هذا التقدير لا يكون جزءا لاستلزامه
التركيب فيكون نفسها ولا بد لذلك التجرد من علة لا يجوز ان يكون
نفسه والا لتنافت لوازمه مع اتحاد الملزوم لانه يكون مقتضيا
للتجرد في الواجب وغير مقتض له في غيره فيكون غيره فيكون ممكنا لاحتياجه
في التجرد الى الغير فيلزم كون الواجب ممكنا وهو محال فثبت كونه
زايدا فيل تجرد لعدم الموجب للعروض اى لم لا يجوز ان يكون تجرده لاجل
عدم الموجب للعروض اذ التجرد لكونه عدم العروض امر عدمي فيكفي في
عدم علة العروض اذ الامور العدمية يكفي فيها عدم علة ملكاتها فلا
يحتاج الى علة وجودية قلنا فيحتاج الى عدمه والواجب لا يستقل الا
سواه من وجودي او عدمي فيل الوجود مشكك اي الوجود ليس
طبيعة نوعية حتى لزم تساوى افرادها في التجرد و اللا تجرد بل هو
مقول على افراده بالتشكيك لانه في الواجب اولى واقدم مما في غيره
والمقول على افراده بالتشكيك لا يلزم تساوي افراده التي هي غيره
في التجرد و اللا تجرد لاختلافها بالماهية واعتبر التسود المقول بالتشكيك
على الانوار فان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى دون غيره قلنا ان
هذا يتنزل عن منع غير وارد لانه منع على السند اى لا نسلم ان الوجود ليس
وان سلم فلا منع اى كونه مقولا بالتشكيك لمساواة من وجود الواجب
ووجود الممكن في تمام الحقيقة بل يجب كونهما متساويين والا يلزم
الوجود او المباينة الكلية بين الوجودين اذ على تقدير الاختلاف
في تمام الحقيقة لا يخلو من ان يكون بين الوجودين امر مشترك او لا
فان كان لزم التركيب مما به الاشتراك وما به الاختلاف وان لا
يكن لزم المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان فسادهما حيث بينا
ان الوجود بسيط وانه وصف مشترك بين جميع الموجودات واذا
كانا متساويين في تمام الحقيقة فلو اقتضى احدهما التجرد دون الاخر لزم

الثاني من لوازم طبيعة واحدة وهو محال ولقايل ان يقول المباينة
الكلية بين الشيئين في الحقيقة لا ينافي الاشتراك في العارض فجاز ان
يكون الوجود المطلق وصفا عارضا مشتركا بين الوجودين المتباينين
في الحقيقة وايضا فالواقع هنا تنزل عن الدليل الاول الى دليل
اخر يدل على الزيادة على تقدير القول بالتشكيك تقريره ان سلم
ان الوجود مشكك فالمدعى وهو الزيادة حاصل ايضا لان الواقع
على الشيء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها والا لكان عينها
او جزءها وكلاهما لا يختلفان في الافراد بالاشد والاضعف
والاقدم والاحدث والاولى وغيره والا لم يكن ذلك الشيء بعينه
جزءا للكل ولا نفسها اذ شيء واحد في طبيعته لا يختلف بذلك
وهذا ظاهر اذ مقتضى الطبيعة الواحدة واحد فالمعروضات
ان تماثلت اى اتحدت بالنوع او تجانست اى اتحدت بالجنس
لزم المحال لان هو من التماثل الاتحاد في الملزوم مع الاختلاف
في اللوازم وهو من المحال مركب لوجود الذي هو الواجب وان
تباينت اى لم يتحدا في جنس ولا في نوع كان كل واحد منها مخالفا
للاخر بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى
لانا لا نعني بكون الوجود زايدا على ماهية الواجب الا ان الواجب
شيء عرض له الوجود وفيه نظر اما اولا فلان قوله الرابع على الشيء
بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها ممنوع في حصول هذا الغرض
ولا يحتاج الى الترديد المذكور وابطال الاقسام واما ثانيا فلان
هذا الجواب مناقض لجواب الاول لانه يقتضي جواز كون الوجود
الخاصة متباينة مع اشتراكها في مطلق الوجود وقد ذكر في الجواب
الاول امتناع ذلك واما ثالثا فلانهم ان ارادوا بكون وجود
الواجب زايدا على ماهيته ان له وجودا خاصا عرض له الوجود و[illegible]
هو الذي لزم من الدليل فلا مخالفة بينهم وبين الحكماء اذ هذا

تدل بين سمع [illegible] عارض

بالنوع

او المذكوران [illegible]

عين مذهب الحكماء وان ارادوا ان له ماهية مفهومها غير مفهوم الوجود
عرض لها مفهوم الوجود فهذا هو الذي ابطله الحكماء ولم يلزم ذلك من الدليل
الثاني مبدأ الممكنات لو كان الوجود وحده اي من غير قيد التجرد
لشاركه كل وجود لانا بينا ان مفهوم الوجود معنى مشترك بين الجميع
فيلزم ان يكون كل وجود مبدءا للواجب مبدءا له فيكون كل
شيء مبدءا لكل شيء حتى لنفسه وعلله وبطلانه اظهر من ان يخفى
والا اي وان كان هو مع قيد التجرد لكان السلب جزءا منه و
المعدوم لا يكون موثرا والا لزم انسداد باب اثبات الصانع
قلنا التجرد شرط تاثيره والشرط جاز ان يكون عدميا قلنا فيكون
كل وجود سببا الا ان الاثر يتخلف عنه لفقد شرطه الممكن حصوله
لانه لو لم يمكن حصوله للكل الطبيعية لما حصل لبعض افرادها واذا
حصل للبعض جاز حصوله للباقي لان لوازم الطبيعة الواحدة
واحدة وللقائل ان يقول على اصل الدليل ان مبدأ الممكنات
هو وجوده الخاص الذي هو عين ماهيته وهو مخالف لساير
الوجودات وان كان مشاركا لها في مفهوم الوجود من حيث هو
فلا يلزم ان يشاركه كل وجود في المبدائية الثالث ان وجوده
معلوم وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته وح اما ان يكون الوجود داخلا
في ذاته فيلزم التركيب او خارجا عن ذاته فيكون زايدا وللقائل ان
يقول المعلوم هو الوجود المطلق العارض لوجوده الخاص ونحن
لا وجوده الخاص الذي هو عين الماهية ولا يلزم من العلم باللازم
العلم بماهية الملزوم احتج الحكماء على ان وجوده تعالى عين ماهيته
بان وجوده لو لم يكن نفس ماهيته لزاد عليها اذ لو كان داخلا فيها
يلزم تركب الواجب وهو مح ولو زاد لكان عارضا للماهية ولاحتاج
الى موضعه لان الوصف العارض يحتاج الى موصوفه الموصوف
فيكون ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن فاحتاج الى سبب

اما مقارن وهو الذات فيتقدم ذاته بالوجود على وجوده لوجوب
تقدم العلة على المعلول بالوجود ثم الكلام في ذلك كالكلام في الاول
ويلزم التسلسل او مباين فيحتاج واجب الوجود في وجوده الى غيره فيكون
ممكنا واجيب بان العلة اي انا نختار ان احتياج الوجود الى سبب
مقارن هو ذاته قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده قلنا لا نم
فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية
الممكنات علة قابلة لوجودها مع انها غير متقدمة بالوجود على
وجودها والا لزم التسلسل وايضا اجزاء الماهية علة لقوامها مع ان
تقدمها ليس بالوجود لانها مع الماهية موجودة بوجود واحد و
مجعولة بجعل واحد عند الحكماء فلو تقدمت بالوجود لوجدت
بوجودين ولزم تحصيل الحاصل وهو مح بل التقدم انما هو بحسب
الطبع وفيه نظر اما المنع فالبديهة تشهد بان معطي الوجود يجب
ان يكون موجودا ومن انكر ذلك فقد كابر عقله واما السند الاول
فالفرق بينه وبين العلة الموجدة فان القابلية يجب ان لا تكون
موجودة لئلا يلزم تحصيل الحاصل والفاعل يجب ان يكون موجودا
لانها مفيدة للوجود بالضرورة والا لانسد باب اثبات الصانع و
اما السند الثاني فان اردت بالجزء الجزء الخارجي فلا نم انهم
قالوا ان وجوده نفس وجود الكل بل صرحوا بانه متقدم عليه
بالوجود لانهم عدوا ذلك من خواص الجزء وان اردت الجزء الذهني
فهو متقدم بالوجود الذهني على الماهية الذهنية واما في الخارج
فليس هناك جزء حتى يقال انه وجد وجودا منفردا مثلا ليس في الخارج
شيء موجود هو الحيوان وموجود آخر هو الناطق ثم التئاما فصار
موجودا آخر هو الانسان بل الشيء الذي اذا وجد في الذهن واعتبر
الذهن هذه الاعتبارات له فهو الخارج موجود بوجود واحد
وهذا معنى قولهم الكل والجزء موجودان بوجود واحد فالحاصل ان

المتعدد في العقل لا في الخارج فرع لما فرغ من بحث الوجود وما ذهب اليه من انه زايد في الجميع حصل منه ان الوجود صفة تقوم بذات الموجودات وفرع عليه مسئلة وهي ان اتصاف الشيء بالوجود هل هو بسبب صفة قائمة بذلك الشيء كما ان اتصافه بسائر الصفات الثبوتية كذلك فان اتصافه بالعلم والقدرة لاجل العلم والقدرة فقال اتصاف الشيء بالوجود ليس لاجل صفة قائمة به كما ذهب اليه بعضهم وقال كون الشيء موجودا في الخارج معلل بصفة قائمة به هي الوجود فان قيام الصفة به فرع على كونه موجودا لامتناع قيام الصفة بالامر المعدوم فلو تعلل كونه موجودا به لزم الدور هل والحق ان تسميه هذا البحث بالفرع بمثل هذا المعنى فيه تعسف بل الاولى ان يكون تذنيبا للبحث الثالث او تتمة لاحتجاج الحكماء وذلك بان يقال هذا جواب سوال مقدر تقديره ان يقال لانم انحصار العلة في المقارن اى الماهية وفي المباين لم لا يجوز ان تكون علته صفة قائمة بذات واجب الوجود ولا يلزم شيء من المحالات التي ذكرتموها الرابع في ان المعدوم ليس بثابت اى ليس متقررا في الخارج منفكا عن الوجود وهذا المعنى هو الذي يعبرون عنه بان المعدوم في العدم ليس بشيء لان المعدوم ان كان مساويا للمنفي واخص منه فكل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت وان كان اعم منه لم يكن متناصفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص فكان ثابتا لانه لا واسطة بين المنفي والثابت وهو اى المعدوم مقول على المنفي فيصدق المنفي معدوم وكل معدوم ثابت فالمنفي ثابت هذا خلف واذا بطل كون المعدوم اعم من المنفي ولا وجه للمباينة ضرورة صدق المعدوم على المنفي تعين الخصوص او المساواة وقد تعدم المطلوب منهما ولقائل ان يقول لا يلزم من عدم كون المعدوم مطلقا نفيا محضا الا ان يكون له ثبوت ما وكفى في تحققه ان يكون لبعض افراده ثبوت كالمعدوم الممكن مثلا

حصول

ولا يلزم كون كل معدوم كذلك حتى يلزم كون الممتنع ثابتا على ان الحق ان المعدوم مطلقا نفي محض والفرق بين العام والخاص بانه لا يمكن تحقق المنفي بخلاف المعدوم مطلقا احتجت المعتزلة على ان المعدوم ثابت بان المعدوم متميز لكونه معلوما وكل معلوم متميز عما ليس بمعلوم و مقدورا فانا قادرون على الحركة يمنة ويسرة مع انها معدومة وكل مقدور متميز عما ليس بمقدور كالطيران الى السماء والا لكانا متساويين في القدرة وعدمها ومرادا بعضه دون بعض فانا نريد انواع اللذات المفقودة الان عندنا وكل ما نريده متميز عما لا نريد كالالام المكروهة وكل متميز ثابت لان ما كان متميزا عن غيره لا بد وان يكون لكل منهما تحقق وتعين في نفسه والا لاستحال تميز احدهما عن الاخر وهو اما في الوجود العيني او الثبوت العاري عنه والاول ليس بحاصل فتعين الثاني فالمعدوم ثابت وبان الامتناع نفي لانه صفة الممتنع المنفي وصفة المنفي منفي والا لزم قيام الصفة الثبوتية بالامر المنفي الصرف وهو محال فالامكان ثابت لكونه نقيض الامتناع ووجوب كون احد النقيضين ثبوتيا فالمعدوم الموصوف به ثابت والا لزم قيام الصفة الثبوتية بالامر المنفي واجيب بان الاول منقوض بالممتنعات والخياليات والمركبات قبل الوجود لان الدليل يجري فيها بعينه فانا نحكم عليها ونميزها عن غيرها لكن هذه الامور غير ثابتة عندكم اما الممتنعات فظاهرة لانها نفي صرف واما الخياليات فلانها اجسام قامت بها اعراض كجبل من ياقوت مثلا والجواهر والاعراض وان كانت ثابتة عندكم حال العدم لكن الجواهر غير موصوفة بها حالة العدم عندكم واما المركبات فلان التركيب والتاليف ايضا غير حاصل عندكم حالة العدم واما الوجود فلانه عندكم من الاحوال والاحوال قبل ... غير ثابتة بالاتفاق وهذا النقض اجمالي والمفصل التفصيلي

منع الكبرى وهو ان النفي لا يستدعي الثبوت الخارجي لجواز ثبوته
في غيره كالذهن اقول هذا الجواب لا يستقيم على مذهب المتكلمين فانهم
غير قائلين بالوجود الذهني وعن الثاني بان الامتناع والامكان
من الاعتبارات العقلية على ما سنبين والمتصفان اذا كانا
من الاعتبارات العقلية لا يجب كون احدهما ثبوتيا على ما سيجي
الخامس في الحال اتفق الجمهور على نفيه لان بديهة العقل حاكم
بان كل ما يشير اليه العقل فاما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا يكون
والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة بين القسمين
اللهم الا ان تفسروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا فح قد تثبت
الواسطة ويصير البحث لفظيا وقال به القاضي ابو بكر الباقلاني منا
وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين اولا ثم رجع عن ذلك واحتجوا
على ذلك بان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ليس بموجود
والا لساوى غيره في الوجود وح لا يكون وجود الوجود عين ماهيته
لان ماهيته مخالفة لسائر الماهيات وما به المساواة لا يكون عين ما به
المخالفة فزيد وجوده ويلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا يتصف بنقيضه
وهو صفة قائمة بالموجود على ما عرفت ان كل صفة غير موجودة ولا معدومة
قائمة بموجود ولا نعني بالحال الا ذلك وبان السواد يشارك البياض
في اللونية ويخالفه في السوادية فان وجدا اي اللونية والسوادية
كان احدهما قائما بالاخر والا لاستغنى كل منهما عن الاخر اي حيث
التركيب والا يرد عليه العلة المباينة مع المعلول فلا يلتئم منهما
حقيقة واحدة لوجوب تمايز بعض اجزاء المركب الى بعض واذا كانا
كذلك لزم قيام العرض بالعرض لكونهما عرضين اذ لو كان احدهما
او كلاهما جوهرا لزم تركب العرض من الجوهر ويلزم كون العرض جوهرا
الا انها اجزاء محمولة وهو ح على ما ستذكره وان عدما او احدهما لزم
تركب الموجود وهو السواد مثلا عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع و

والجواب عن الاول ان الوجود موجود ووجوده ذاته ويمتاز عن
الموجودات بان الوجود اذ كل شيء فهو حاصل النفس فهو موجود بنفسه
ويمتاز عن سائر الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجوده غير عارض
للماهية اي ليس هناك الا وجود صرف بخلاف في الموجودات
فان وجودها عارض لماهياتها فهناك ماهية ووجود لا وجود بحت
فلا تسلسل وعن الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان
بالجسم الا ان قيام احدهما موقوف على قيام الاخرى فلا يلزم
قيام العرض بالعرض ولا الاستغناء او احدهما قائمة بالجسم
والاخرى بها والامتناع ممنوع او التركب في العقل لا
الخارج اذ وجود اللون في الخارج بعينه وجود السواد وليس في
الخارج شيء هو اللونية مغاير لشيء هو السواد بل ليس في الخارج الا
شيء واحد فاذا وجد في الذهن فصله العقل الى اشياء وركب منها
او اسمى ماهية ذلك الشيء وعلى هذا لو عدما او عدمت احديهما
في الخارج لا يلزم تركب الموجود من المعدوم اذ عدم احديهما في الخارج
لا ينافي التركب العقلي وفيه اي في هذا الوجه الاخير نظر وهو ان تركب
العقل يستلزم تركب الخارجي والا لكان حكم العقل بالتركب فيما
لا تركب فيه جهلا فاذا كان مركبا في الخارج يلزم ما ذكرنا وللقائل
ان يقول الجهل حكم العقل بالتركب في الخارج فيما لا تركب فيه في الخارج
لا الحكم بالتركب في الذهن فيما لا تركب فيه في الخارج الفصل
الثالث في الماهية الماهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال
بما هو وانما نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن
زيد بما هو فما به يجاب عن هذا السؤال هو الحيوان الناطق
فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية يطلق غالبا على الامر
المتعقل مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة يطلقان
غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود وفيه مباحث الاول ان لكل

شيء عرض جزئيا كان او كليا حقيقة هو بها هو هو من مغايرة لما عداها
سواء كان لازما او مفارقا ومعنى المغايرة ههنا انه ليس نفسها ولا
داخلا فيها فالانسانية من حيث هي اي مع قطع النظر عن جميع ما يغايرها
سواء كان حالها ملاحظة الذهن لها معها او لا ليست الا الانسانية
فهي والحالة هذه لا واحدة ولا كثيرة يعني ان كل واحد منهما ليس نفسها ولا
جزءها وان لم يخل في الواقع عن احديهما اي عن الاتصاف باحديهما
وكذلك حالها مع سائر المتقابلات اللاحقة بها كالوجود والعدم
والكلية والجزئية وغير ذلك اذ لو دخل هذه الاعتبارات في مفهومها
لما صدق الانسان مثلا على ما ينافيه مثلا لو دخل الوحدة في مفهومه
لما صدق الانسان على الانسان الكثير ويسمى اي الماهية من حيث
هي هي المطلق والماهية بلا شرط فان اخذت مع المشخصات
واللواحق يسمى مخلوطا لاختلاطها بالعوارض الخارجية من المشخصات
واللواحق والماهية بشرط شيء وهو موجود في الخارج ولكونه ظاهرا
لم يتعرض لبيانه وكذا الاول لكونه جزء منه اي من المخلوط لان
المخلوط مركب من الماهية مع المشخصات واللواحق كما مر
وجزء الموجود موجود وان اخذت بشرط العراء عنها اي عن
المشخصات واللواحق يسمى مجردا والماهية بشرط لا وذلك
انما يكون في العقل دون الخارج لان كل موجود في الخارج متشخص
وكل متشخص مكتنف بعوارض وكل موجود في الخارج غير مجرد وقوله
وان كان كونه فيه من اللواحق الا ان المراد تجريده عن اللواحق
الخارجية سؤال وجواب اما السؤال فهو ان ما ذكرتم في انه
لا يجوز ان يكون المجرد موجودا في الخارج بعينه يدل على انه ليس
موجودا في العقل ايضا لان كل موجود في العقل فقد لحقه عوارض
شخصية وايضا فان العارض لنفس جزئية متشخصة متشخص بتشخص
محله واقل اللواحق العارضة به هناك كونه في العقل فانه امر زائد

على مفهومه لحقه واما الجواب فهو ان يقال المراد بالمجرد المجرد عن المشخصات
الخارجية فقط والحاصل في العقل كذلك قلت فهم من هذا
الكلام ان المجرد عن العوارض الخارجية والذهنية ليس موجودا
لا ذهنا ولا خارجا وهو ليس بصحيح فان الحاصل في الذهن وان
لحقه في نفسه امور ذهنية لكن يمكن ملاحظته باعتبار تجرده عن سائر
ما عداه ولا يلاحظ معه شيء من العوارض اصلا الا كونه عاريا ومجردا
عن جميعها فالمجرد والمخلوط متباينان وهما اخص تحت اعم
وهو المطلق فان الاول هو المطلق مع قيد التجرد عن جميع
العوارض والثاني هو المطلق مع قيد المقارنة وبه اي بما ذكر
ان المجرد لا يكون في الخارج بل انما هو في العقل وانه مباين للمخلوط
ظهر ضعف ما زعم افلاطون ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا
ازلا وابدا وهكذا الاشخاص يسمى المثل الافلاطونية لانه الجزء المشترك
من المخلوطات الخارجية فيكون موجودا في الخارج لان جزء الموجود
في الخارج موجود في الخارج ويكون مجردا عن المشخصات لانه قدر مشترك
بين المخلوطات والجزء المشترك من المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا
لان المخلوط مكتنف بالمشخصات المانعة عن الاشتراك انه لا
يتعدد بتعدد المخلوطات وانما ظهر ضعفه بما ذكر ان المجرد عن
المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج والمجرد مباين
للمخلوط فلا يكون جزءا له وايضا في كلام افلاطون تناقض لانه متى كان
موجودا يكون مع الوجود فلا يكون مجردا عن جميع العوارض اللهم
الا ان يقال عما سوى الوجود هذا والظاهر ان مراده بالمثل
ما ذكره صاحب الاشراق وهو ان لكل نوع من انواع الموجودات
من الفلكيات والعنصريات وما هو عقل مجرد عن المادة قائم بذاته
مدبر لذلك النوع وهو موافق لما نقل من صاحب الشريعة عليه السلام
ان لكل شيء ملكا يحفظه والمراد بقوله انه مجرد وهو انه مجرد عن اللواحق

الماهية لا عن اللواحق الخارجية كما فهمه حتى يمتنع وجوده في الخارج
الثاني في اقسامها الماهية اما ان تكون بسيطة ان لم تكن لها جزء كالواجب
او مركبة ان كان لها جزء خارجية اى ملتئمة عن اجزاء متميزة في
الخارج كالانسان المركب عن البدن والروح هذا التقدير ان لا تكون
الروح مجردا بل جسما واما انها جوهران متميزا الوجود خارجا فلان الروح
يبقى بعد خرابه فلو كان وجودهما واحدا لعدم احدهما بانعدام الآخر وهذا
مثال للمركب الخارجي الجوهري والمثلث المركب عن الخطوط هذا مثال
للمركب الخارجي العرضي او عقلية لا تتميز اجزاؤه وما في الخارج بل في
العقل كالجنس والفصل فانهما ليسا موجودين في الخارج متميزين
بمعنى ان لكل واحد منهما وجودا غير وجود الآخر بل في الخارج شيء واحد
موجود بوجود واحد اذا حضر في العقل يحلله الى الموجودات متمايزة
في العقل بحسب اعتبارات تلحقها اذ لكل الموجود فاذا لاحظه مشتركا
سماه باعتباره جنسا واذا لاحظ فيه معنى مختصا سماه باعتباره
فصلا واذا لاحظ مجموعهما سماه نوعا والذي في الخارج ليس الا
موجودا واحدا من شأنه انه اذا حضر في العقل حمل عليه العقل
هذه المحمولات بحسب اعتبارات تلحقها به في الذهن واما هذه
المحمولات فلا وجود لها خارج العقل فمعنى ان الجنس والفصل
والنوع موجودات بوجود واحد هو ان الشيء الذي هو الجنس والفصل
والنوع بمعنى انه اذا حضر في الذهن حمل عليه هذه الثلثة موجود
بوجود واحد لا ان الثلثة اجتمعت في الخارج وعرض لها وجود
واحد كما توهمه بعض الشارحين فان ذلك نشاء من عدم التميز
من الامور الذهنية والخارجية وبهذا التقدير يندفع كثير من
الشبه الموردة في هذا المقام كالمعارضات هذا مثال للمركب
العقلي الجوهري ان جعلنا الجوهر جنسا للجواهر الخمسة والسواد
هذا مثال للمركب العقلي العرضي المركب من اللونية والسوادية

في نسخة

اى فصلا مختصا به فان الامتياز بينهما في العقل واما في الخارج فلا امتياز
بينهما والا فان كان كل منهما محسوسا لزم ان يكون احساسنا بالسواد
احساسا بمحسوسين وان كان احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد
وهو لا يتحقق بدونهما لزم ان يكون احدهما داخلا في طبيعة الاخرى
وهو ممنوع بالضرورة او ان لا يكون السواد محسوسا بل المحسوس
الجنس او الفصل وان لم يكن شيء منهما محسوسا فبعد اجتماعهما
ان لم يحدث منه محسوس لم يكن السواد محسوسا وان حدث
فذلك الحادث يكون معلولا لاجتماع اللونية والسوادية فيكون خارجا
عنهما عارضا لهما لخروج المعلول عن العلة فالتركيب لا يكون في السواد
بل في قابله وفاعله فان الاجزاء هي العاملة لتلك الحادثة واجتماعهما
فاعله لها على هذا التقدير وللقائل ان يقول لا نسلم ان كل واحد منها
لو كانت محسوسة لزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين
وانما لزم ذلك لو لم يصر المركب محسوسا واحدا سلمناه لكن لا نسلم
انه ان حدثت منه محسوسة لزم ان تكون عارضة لهما وانما يلزم ذلك
لو لم تكن الهيئة الحاصلة التي هي مجموع اللونية والسوادية مسموعة
لكل منهما والاجزاء اما ان تكون متداخلة كالاجناس والفصول او
متباينة لانها اما ان تكون منهما عموم ما اولا فان كان الاول فهي المتداخلة
وان كان الثاني فهي المتباينة قلت لم لا يجوز ان تكون متساوية
فلا يصح الحصر اللهم الا ان يراد بالمتداخلة ان يصدق بعضها على
بعض في صدق كل منهما على كل افراد والآخر فهما متساويان نحو
الحساس والمتحرك بالارادة والا فبينهما عموم وخصوص اما مطلقا
كالحيوان الناطق واما من وجه نحو الحيوان الابيض او متشابهة
كوحدات العشرة او مخالفة معقولة كالهيولى والصورة فانه
ما عند الحكماء تركب الجسم منهما وهما متباينان ومتخالفان في
الطبيعة وليسا محسوسين ضرورة انا لا نحس الا بالجسم الماشي و

مسموعه

لا يحس شئ منه هيولى وآخر هو الصورة وانما لا يحس بهما معقولان لانهما
مدركان بالعقل لاقامة الدليل عليهما او محسوسة كاعضاء البدن
وايضا فاما ان يكون وجوده باسرها حقيقية اي لا يكون شئ منها من
الامور النسبية كما سبق من اجزاء العشرة او اضافية كاجزاء الاقرب
فانه مركب من القرب وزيادة القرب وكلاهما اضافي او ممتزجة
من الحقيقية والاضافية كالسرير فانه مركب من الاجزاء الحقيقية
وهي الاخشاب ومن النسبة التي هي الاخشاب المعتبرة في ماهية
السرير واما ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول
فان الاول معناه شئ موجود هو مبدأ لغيره لا مبدأ له فالجزء الاول
وجودي والثاني عدمي فرع على مباحث انقسام الماهية الاول
هذا تفريع على الماهية البسيطة قيل البسائط غير مجعولة بجعل جاعل اذ
لو كانت كذلك لاحتاجت الى سبب في كونها تلك الماهية وكل محتاج
الى السبب ممكن اذ المحوج الى السبب هو الامكان لانه من هو اضافة
تعرض للشئ بالقياس الى غيره فيستدعي شيئين فلا تعرض الا
للبسائط اذ ليس فيها شيئان والا لكانت مركبات هو قلنا
اعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة الى وجودها يعني ان للبسائط ايضا
انقسمه باعتبار الماهية والوجود والبسائط لا ينافي ذلك فان قلت
لا فائدة في قوله اعتبار عقلي لان الجواب تم بدونه قلت يجوز ان يكون
جوابا عما قيل انه لا يجوز ان يكون الامكان عارضا للبسيط بالنسبة الى
وجوده والا فان قام بالبسيط قبل وجوده لكان كيفية لنسبة الوجود
اليه سابقة عليه وان قام به بعد وجوده لكان امكان الشئ متأخرا عن وجوده
اذ على تقدير كونه امرا اعتباريا يندفع ذلك لانه لا يجب استغنيا عن محل
يقوم به وان كان لا يعقل الا بين الشيئين فيكون هذا الجواب غير
سديد فان معنى كون الماهية غير مجعولة ان الماهية لا تحتاج في
كونها تلك الماهية الى فاعل يصيرها تلك الماهية مثلا الانسان في كونه

انسانا لا يحتاج الى جاعل يصيره انسانا اذا كان المعنى ذلك فيكون الدليل
هكذا لو احتاج الانسان مثلا في كونه انسانا الى فاعل وكل ما يحتاج الى
فاعل فهو ممكن فيكون ماهية الانسان ممكنة لنفسها لكن ذلك محال
لان الامكان اضافة يتحقق بين شيئين فلا يمكن تحققها بين الشئ
ونفسه واذا كان تقرير الدليل هكذا سقط السؤال الذي اورده
الثاني هذا تفريع على الماهية المركب الحقيقي لا يجوز ان يكون كل واحد
من اجزائه بنفسه مستغنيا عن البواقي اذ لو كان كذلك لامتنع
ان يحصل منها ماهية حقيقية يكون لها وحدة كما اذا ضم حجر الى
حجر فهذا ضروري ولا يمكن ان يكون كل واحد من الاجزاء محتاجا الى
كل احد من الاجزاء الباقية من الحيثية التي يحتاج اليه فيها لانه يلزم
الدور فيقول المركب ان قام بنفسه اي لا يحتاج الى محل يقوم به كل
احد اجزائه بان يكون قائما بنفسه وقام الباقي به اي بذلك الجزء المستقل
كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الهيولى قائمة بنفسها
والصورة قائمة بها لكونها حالة فيها وان قام اي المركب بغيره
قام جميع اجزائه بذلك الغير كالبياض المركب من اللونية وهو قسم
البصر القائمين بالجسم الابيض اقول ليس البياض القائم بالجسم
مركبا بل هو شئ واحد كما تقدم او قام بعضه اي بعض المركب به اي
بذلك الغير وقام البعض الآخر بالقائم به اي بذلك البعض الذي
قام بذلك الغير كالحركة السريعة فان الحركة قائمة بالغير وهو الجسم
والسرعة التي هي الجزء الآخر قائمة بالحركة وهذا عند الحكماء فانهم
يجوزون قيام العرض بالعرض واما عند المتكلمين فالسرعة ايضا
قائمة بالجسم بدون توسط الحركة كما مر الثالث هذا تفريع على
الماهية المركبة المتداخلة الاجزاء فقيل يجب ان يكون الفصل علة
لوجود الجنس هذا قول الشيخ ابي علي والا فاما ان يكون الجنس
علة له او معلولا له اي فيلزم الفصل الجنس لا يقال المراد بالجنس الحصة

منه والاستلزام منهما ومن الفصل متحقق لانا نقول ان الحصة
لو كانت علة لوجب تقدمها وهو ممتنع لان تخصصها انما هو بسبب
المقارنة واذا لم يتخصص كان جنسا وعاد المحذور اولا يكون اي
لا يكون الجنس علة للفصل والتقدير ان الفصل ليس علة للجنس
فيستغني كل واحد منهما فيمتنع التركب عنهما على ما مر قلنا ان اردتم
بالعلة ما يتوقف الشيء عليه في الجملة فلا يلزم من علية الجنس استلزامه
للفصل وان اردتم به ما يوجب اي العلة التامة فلا يلزم من عدم
علية احدهما الاستغناء مطلقا لجواز ان يكون الفصل امرا حالا في
الجنس فيكون الفصل محتاجا اليه لكونه موضوعا له ولا يكون احدهما
موجبا للآخر قيل في هذا السند مناقشة فان الفصل لو كان حالا
في الجنس لكان الجنس موجودا قبله في الخارج اذ هو محل له وهو محال
لان الجنس امر مبهم لا يتعين ما لم ينضم اليه الفصل لانه المعين فلو
كان موجودا قبله لزم وجود المتعين قبل وجود المعين وهو ممنوع واعلم
ان الشيخ اراد بقوله الفصل علة لوجود الجنس ان طبيعة الجنس في
العقل امر مبهم لا يتحصل بنفسه فالمراد ان يكون اشياء كثيرة
يكون كل واحد غير الآخر يحتاج لا محالة الى ان يضيف اليه
الذهن امرا زائدا يتحصل ويتعين به ويصير احد هذه الاشياء
المحتملة بعينه وذلك الزائد هو الفصل والعلية للفصل بهذا
المعنى ضرورية لا حاجة لها الى الدليل والدليل المذكور في المتن ليس
مما ذكره الشيخ بل هو لبعض المتأخرين وهو فاسد لا ذكره المصنف
والشيخ اعظم قدرا من ان يتوهم ان الفصل علة لطبيعة الجنس في
الخارج اذ الفصل في الخارج بعينه هو الجنس فلا يجوز ان يكون علة
له الثالث لما فرغ من مباحث الماهية شرع في الامور اللاحقة
بها ومن المباحث في التعين اختلف العلماء في انه زائد على الماهية
اولا وعلى تقدير ان يكون زائدا هل هو امر وجودي ام لا والدليل على

كونه زائدا هو ان الماهية من حيث هي لا تابى الشركة والتشخص يابا فيمتنع
ان الماهية غير التشخص ولا شك ان التشخص في حد ذاته ومفهوم ثابت
للماهية اذ هذا الانسان اذا جرد النظر اليه وقطع عما سواه وجد
طبيعة الانسان ثابتة له واخ القياس انها ليست نفسه فتعين ان
يكون جزءه فاذا في اي التشخص امر زائد على الماهية وهو التشخص ويدل
على وجوده اي على كونه امرا ثبوتيا امران الاول انه جزء من الشخص
الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود فيكون موجودا في الخارج قيل
عليه ان اراد بالشخص الموجود في الخارج معروض التشخص فلا يلزم من
وجوده وجود التشخص اذ لا يلزم من وجود المعروض وجود العارض
وان اراد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود قلت معروض التشخص
في جميع الاشخاص واحد فلولا ان يدخل في ماهية كل شخص موجودا
يميزه عما عداه لكانت ساير الاشخاص عند قطع النظر عن الاعتبارات
الذهنية شخصا واحدا لان الاثنينية بدون التميز محال لكنا نعلم
بالضرورة انه لو لم يعتبر معتبر شخصا ما من التشخصات كان الاشخاص
في انفسها وذواتها متكثرة فالتشخص ليس امرا اعتباريا بل هو
بل هو امر محقق في الخارج الثاني لو كان التعين عدميا لكان
عبارة عن عدم شيء اذ المراد من العدمي ذلك ح اما ان يكون عدما
للاتعين فيكون ثبوتيا لان اللاتعين عدمي وعدم العدمي ثبوتي
او عدما لتعين آخر فيكون احدهما اي احد التعينين ثبوتيا
بالضرورة وهو ما بل للآخر اي للتعين الآخر لان حقيقة التعين
شيء واحد فيكونان ثبوتيين او عدميين لامر ثالث وهو محال لان ذلك الامر
ان كان معدوما يكون التعين ثبوتيا وان كان موجودا يعرض له
التعين ايضا فيكون موصوفا به والشيء لا يكون موصوفا بعدمه
وفيه نظر لانا لا نسلم ان التعين لو كان عدميا لكان عدما
لشيء غايته انه يكون معدوما ولا يقال للمعدوم انه عدم لشيء ح

المراد بالعدمي ههنا لا يكون ثبوته لموصوفه موجوداً له في الخارج بل يكون ثبوته له في العقل نحو الكلية والذاتية فلا يصح قولكم لو كان التعين عدميا لكان عدما اذ كونه بحيث لا يكون ثبوته للمتعين موجوداً في الخارج لا يستلزم كونه عدما نعم لو كان العدمي بالمعنى الآخر وهو ما كان سلبا لكان كما قال سلمناه لكن لا نسلم ان اللاتعين عدمي فان الشيء المعرف بالمعدول لا يلزم ان يكون عدميا كاللامعدوم واللاتعين انما يكون عدميا لو كان التعين ثبوتيا وهو عين النزاع سلمنا انه عدمي لكن لا يلزم ان يكون التعين ثبوتيا لان اللاامتناع عدم للامتناع وكلاهما عدميان سلمناه ولكن لقائل ان يمنع الملازمة اذ لو تماثلت التعينات لم يحصل التشخص من انضمام التعين الى الماهية لان التعين على هذا التقدير يكون كليا وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية وفيه بحث لان تماثل التعينات ودخولها تحت مطلق التعين لا يوجب كليتها اذ التماثل هو الاتحاد في النوع والامور المتحدة في النوع قد يكون اشخاصا جزئية لا يقال لا يجوز ان يكون التعينات على تقدير التماثل جزئية والا لكان لكل منها تعين آخر يميزه عن سائر التعينات ويتسلسل لانا نقول يميزه بنفسه اذ هو التعين نفس التعين سلمناه لكن لا نسلم انه لا يحصل التشخص من انضمام التعين الى الماهية وقولهم ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية معناه انه لا يستلزمها لا انه لا يفيد الجزئية في شيء من الصور فانا نعلم ان كل كلي اذا انضم الى كلي آخر حصل له تخصص في الجملة فجاز ان يجتمع كليات بحيث يستحيل حصولها في غيره فيصير جزئيا ودعوى الضرورة ممنوعة وانكره المتكلمون اي انكر المتكلمون كون التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين لوجوه الاول انه لو وجد لشاركت افراده فيه وتمايزت بتعين آخر ولزم التسلسل اجيب بانه مقول على افراده قولا عرضيا كالماهية المقولة على الجوهر والعرض

فان افرادها مخالفة بالذات والماهية مقولة عليها قولا عرضيا وانها مخالفة اي افراد التعين مخالفة بالذات والماهية مقولة عليها قولا عرضيا فلا حاجة لها الى تعينات اخر وانما يحتاج لو كان مقولا عليها قولا ذاتيا الثاني ان التعين لو كان امرا زايدا على الماهية لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها ترجيحا بلا مرجح لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص التعين بهذه الحصة اذ تميز المتعين غير متميز فيلزم الدور وهو نقض باختصاص الفصول بحصص الاجناس واجيب عنه بعض المحصلين بانه يقتضي تمايزها معه لا قبله فاسد منع استحالة مثل هذا الدور فانه دور معية اذ تميز الحصة مع اختصاص التعين وفيه نظر اذ التعين عارض للحصة ونحن نعلم بالضرورة ان العارض لا يعرض لمعروضه حتى يكون متميزا عن غيره فيلزم تقدمه بالذات ويلزم دور التقدم المحال الثالث لو كان التشخص في الماهية يستدعي وجودها لامتناع انضمام الموجود الى المعدوم فوجودها اما ان يسبق بتعين آخر ويلزم التسلسل اولا فيلزم وجود الماهية بدون التعين وهو المطلوب واجيب بان الوجود معها اي مع اتصاف المتعين به فلا يلزم احد الامرين التسلسل ووجود الماهية بدون التعين فرع على كون التعين امرا وجوديا زائدا اذ الغرض منه الاشارة الى المتعينات قال الحكماء ماهية الشيء ان اقتضت التشخص لذاتها كماهية الواجب انحصر نوعها في شخصها لانه لو تعددت افرادها لكان لكل فرد منها بالضرورة تشخص غير ما في الآخر فيكون تلك الماهية مستلزمة للتشخصات المختلفة وهو محال لامتناع المخالفة من لوازم الطبيعة الواحدة والا اي وان لم تكن الماهية مقتضية للتشخص لذاتها فتعدد

قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف بل الجواب ان الامتياز قد كان مقدما عليه ذاتا ومع الامتياز زمانا فلا استحالة في ذلك كما في اختصاص الفصول بحصص الاجناس فان الحصص حاصلة دون الفصول ثم ان التعين اذا انضم الى الماهية فتخصص الماهية حال الانضمام لا انه ينضم الى الحصة قبل الانضمام

تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها مثال لان المعين
والكيف المعين والوضع المعين لان المتشخص لابد له من علة لانه
ممكن وكل ممكن يحتاج الى علة وتلك العلة لا يجوز ان تكون امرا
مباينا بالذات عن المتشخص لان نسبة المباين الى الجميع على
السوية فلو اقتضى اختصاص تعين المتشخص دون غيره لزم
الترجيح من غير مرجح فتعين ان يكون امرا غير مباين وهو اللا مباين
اما حال في المتشخص او محل له لا جايز ان تكون حالا فيه لان المحل
سابق على الحال والعلة مسبوق فلو كان علة المتشخص حالة فيه
لزم تقدم كل منهما على الآخر فتعين ان تكون علة المتشخص محلا
له وهو المادة المكتنفة بعوارض مخصوصة فتعدد اي المتشخص
اي تعدد المواد والاعراض المكتنفة بها فان قلت لا نم الحصر لجواز
ان تكون علة المتشخص امرا حالا في محله قلت هذا المنع غير مضر
بالمقصود لان الحال في محله يحتاج الى ذلك المحل فيتعدد المتشخص
اليه لاستناد سببه اليه وهذا على هذا ان ما ليس ماديا وهو
مجردا او مفارقا فنوعه منحصر في الشخص والنفوس الانسانية
انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف
اقول هذا امر اعتباري فيلزم ان لا تكون النفوس بحسب الذات
متميزة بالحدث قبل تعلقه بتشخص المواد وعوارضها اذ لابد على حقايقها
يحتاج الى علة لكونه فهو ان تعلل بحقايقها لم تتعدد افرادها على ما
ادعيتم والالاي وان لم تتعلل بحقايقها بل بالمواد واعراضها
لتسلسلت المواد واجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته
يحتاج في تكثره الى شيء يقبل التكثر لذاته يحتاج في تكثره وهو المادة
واما الشيء الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فلا يحتاج في ان يكثر
الى ما له مدخل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط اقول نسبة الفاعل
الى افراد تلك المادة على السواء فحصل ذلك لبعض هذا التشخص

دون تشخص آخر ترجيح بلا مرجح واجيب ايضا بانه لا يلزم التسلسل في
المواد بل في عوارض المواد وهي الاستعدادات وليس في كل محال عندهم
اقول تكثر الاستعدادات الحاصلة انما تكون بعد تكثر المواد فلا تكون
تكثر المواد معللة بتكثر الاستعدادات والحق احالة ذلك اي تشخص
افراد الماهية الى ارادة الفاعل المختار فانه يخص كل مادة بتشخص
كما يقتضيه علمه وارادته الفصل الرابع في الوجوب والامكان و
القدم والحدوث وفيه مباحث الاول في انها امور عقلية لا وجود
لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلانهما لو وجدا في الخارج
لكان كل منهما مساويا لساير الموجودات في الوجود ومخالفا لها
بالماهية لوجود كل منهما مخالف لماهيته واذا كان كذلك لكان
الوجود ان نسبة وجود الوجوب الى ماهية الوجوب بالوجوب
ونسبة وجود الامكان الى ماهية الامكان بالامكان والا لكان
الواجب واجب الممكن لانه اذا لم يكن كذلك لكان نسبة وجود
الوجوب الى ماهيته بالامكان ونسبة وجود الامكان الى ماهيته
بالوجوب لامتناع ان تكون بالامتناع اذ التقدير وجودهما فيلزم
انقلاب الواجب ممكنا لاتصافه بالوجوب المتصف بالامكان
والممكن واجبا لاتصافه بالامكان المتصف بالوجوب وهو محال
واذا ثبت ان نسبة وجود الوجوب الى ماهيته لابد ان تكون بالوجوب
ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان فينتقل الكلام الى
نسبة وجود وجوب الوجوب الى ماهيته فيلزم التسلسل وفيه
نظر اما اولا فلانه لم لا يجوز ان تكون وجوب الوجوب عينه وكذا
امكان الامكان واما ثانيا فلجواز ان يكون الوجوب والامكان
امرين موجودين ووجوب الوجوب وامكان الامكان امرين
اعتباريين اذ لا امتناع في كون بعض افراد طبيعة واحدة امرا خارجيا
وبعضها امرا عقليا لابد لنفي هذا الاحتمال من دليل واما ثالثا

فلانا لا نسلم انه يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف لان
الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج
الى الغير فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الوجوب امكان الواجب
ويمكن ان يجاب عنه بان الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف
من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف
بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية
ممكنا والواجب من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب
لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا
كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قلت لا امتناع في ان يكون
الواجب من حيث انه واجب ممكنا ويكون ذاته واجبة لان امكان
الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء.
قلت انه لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية
جايز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب
فلا يبقى الذات واجبة بل ممكنة فان قلت لا نسلم انه اذا كان من هذه
الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جايز الزوال وانما يلزم ذلك
لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها واذا جاز ان يكون
هي الذات فيمتنع زوال الوجوب وان كان الوجوب ممكنا
لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات قلت ان علة
الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجود
والوجوب ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
فذلك الوجوب المعلول اما ان يكون الاول بعينه او وجوبا آخر
فان كان الاول لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان الثاني لزم
التسلسل واعلم انه لو قال بدل قوله والا لامكن الواجب و وجب
الممكن والا لصار الوجوب ممكنا والامكان واجبا وهما محالان
اما الاول فلان الوجوب اذا كان ممكنا جاز عدمه ولو جاز عدمه

جاز عدم الواجب واما الثاني فلان الامكان اذا كان واجبا
امتنع عدمه واذا امتنع عدمه امتنع عدم الممكن لامتناع وجود الصفة
بدون الموصوف لكان للمناقشة فيه اقل ولان اقتضاء الشيء الوجود
الذي هو الوجوب ولا اقتضاء الوجود والعدم المحوج الى
الايجاد السابق على وجود الممكن الذي هو الامكان متقدمان
بالذات على وجود الواجب والممكن اما الاول فلان الشيء ما لم يجب
لم يوجد واما الثاني فلان الامكان لكونه علة للاحتياج السابق
على الايجاد السابق على وجود الممكن الذي هو الامكان فلو وجدا
لزم تقدم الصفة على الموصوف وهو محال لان ثبوت الصفة
للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه فيه اشارة الى ما اورد
على الدليلين على سبيل المعارضة وتقريره ان الوجوب و
الامكان يناقضان الامتناع العدمي اي الامتناع عدمي اذ لو
كان وجوديا لزم قيام الصفة الوجودية بالامر المعدوم فيكونان
وجوديين وان نقيض العدمي ثبوتي قلنا لا نم ان نقيض كل عدمي
يجب ان يكون وجوديا بل نقيض ما يكون عدما للموجود خارجي يكون
موجودا لا نقيض الاعتبارات العقلية والامتناع ليس عدما
لما هو موجود خارجا حتى يكون نقيضه من الاعتبارات العقلية
قلت والتحقيق ان النقيضين يجب ان يكون احدهما صادقا و
الآخر كاذبا لا ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما
القدم والحدوث فلانهما لو وجد القدم القديم لانه لو كان
حادثا لكان له اول فقبل ذلك الاول لا يكون الباري موصوفا
بالقدم وكل ما ليس بقديم فهو حادث فيلزم ان يكون الباري
حادثا وهو محال وحدوث الحدوث والا لكان قديما وقدم الصفة
يقتضي قدم الموصوف فيكون الحادث قديما هو محال ثم ننقل
الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث فيلزم التسلسل

ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون قدم العدم وحدوث الحدوث
نفس ذاتهما كالوجود فانه موجود بنفسه لا بوجود اخر الثاني في احكام
الوجوب لذاته الاول انه ينافي الوجوب بغيره والا ارتفع بارتفاعه
لان ارتفاع العلة يوجب ارتفاع المعلول فلا يكون واجبا لذاته
اذ الواجب لذاته هو الذي يستحيل ارتفاعه مطلقا قيل انما يلزم ارتفاع
المعلول عند ارتفاع العلة اذا كانت العلة متحدة اما اذا تعددت
فلا يرتفع الا بارتفاع الكل جوابه انه لو لم يرتفع بارتفاع ذلك الواحد
لزم توارد العلتين مستقلتين على معلول واحد بالذات قلت فيه
نظر اذ هذا نافع في الاستدلال اولا بان يقال لا يكون الواجب لذاته
واجبا بغيره والا لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص
وذلك محال وحينئذ يبقى باقي الكلام مستدركا الثاني انه ينافي التركيب لاحتياجه
الى الاجزاء المغايرة للمركب فيلزم ان لا يكون واجبا بالذات لما
ثبت ان كل واجب بالغير ليس بواجب بالذات الثالث انه لو قدر
كونه ثبوتيا كما هو مذهب الحكماء لما زاد على الذات كما هو مذهبهم ايضا
والا لاحتاج اليه لانه صفته والممكن لان المحتاج الى الغير ممكن
فيكون الواجب ممكنا كما مر وما قيل انه اعلم ان بعضهم سلم كون الوجوب
ثبوتيا ثم استدل على كونه زايدا على الماهية بانه نسبة بين الذات
وبين الوجود فيتاخر فيزيد لان كل متاخر زايد ينافي الغرض المذكور
وهو كونه ثبوتيا اي موجودا في الخارج الرابع انه لا يكون مشتركا بين اثنين
وسنذكره في الالهيات في اثبات وحدانيته تعالى قالوا الواجب اذا
اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحده والصفات
واجبة به اعلم ان اكثر المتكلمين قالوا باتصاف الواجب بالصفات
وبعضهم نفوا الصفات فالقائلون بالصفات جعلوا الوجوب
ناشيا عن الذات وباقي الصفات ناشيا عن الوجوب
اذ ذاته تعالى كافية في جميع صفاته والذات ما لم يجب لا يتصف

بصفة وجودية وبعض الشارحين جعله جواب سوال مقدر تقرير
السوال ان يقال الوجوب لذاته جاز ان يكون مشتركا بين
اثنين لكونه واقعا لان صفاته تعالى كلها واجبة والا امكن زوالها عن
ذاته وذلك محال فيبطل قولكم انه لا يكون مشتركا بين اثنين والجواب
ان الوجوب الذاتي للذات وحده وباقي الصفات عنه وهذا
التوجيه في غاية البعد على ما لا يخفى الثالث في احكام الامكان الاول انه
محوج الى السبب لان الممكن لما استوى اليه طرفاه امتنع وجوده
الا لمرجح لامتناع الترجح بلا مرجح والعلم به اي بامتناع الترجح بلا مرجح بديهي
والفرق جواب دخل مقدر وهو ان يقال لو كان بديهيا لما كان
فرق بينه وبين ساير البديهيات مثل قولنا الواحد نصف
الاثنين لكنا نجد الفرق فاجاب بان الفرق بينه وبين قولنا الواحد
نصف الاثنين ونحوه كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
للالف والاستيناس ببعضها دون بعض او لخفاء تصورا
وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته لا يقدح في كونه بديهيا
فان التصديق البديهي قد يتوقف على تصورات مكتسبة
قيل هذه ادلة ذكروها على ان الممكن ليس محتاجا الى المؤثر لامكانه
الاول ان الحاجة ليست ثبوتية والا لكانت ممكنة لانها صفة الممكن
وصفة الممكن ممكنة فيكون لها حاجة اخرى لان كل ممكن له حاجة
الى المؤثر وينتقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل وايضا لو
كانت ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها المتقدمة هي اليه وهو
هو الممكن لتقدمها على التاثير اي تاثير المؤثر في الممكن لان الشيء ما
لم يحتج الى المؤثر لم يوثر المؤثر فيه المتقدم على وجود الاثر الذي
هو الممكن وهو محال لامتناع تقدم وجود الصفة على وجود الموصوف
واذا ثبت كونها عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر اذ لا فرق بين
قولنا ليس الشيء محتاجا وبين قولنا حاجته عدمية ولا المؤثر اي

[illegible]

الموثرية ثبوتية هذا دليل ثان على ان الممكن ليس محتاجا الى الموثر و
تقريره انه لو كان الممكن محتاجا الى الموثر لكان الموثر موصوفا بالموثرية
واللازم باطل لان الموثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت لكانت لانها
صفة الموثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها ولان الموثرية
نسبة بينه اي بين الموثر وبين الاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين
والمانع ان يمنع كونها نسبة بين الموثر والاثر لجواز ان يكون ذلك
الموثرية والاثر كما هو مذهب المتكلمين واذا كانت الموثرية ممكنة فيحتاج
موثرية الى موثرية اخرى ويتسلسل وايضا اشارة الى دليل ثالث وتقريره
لو كان الممكن محتاجا الى الموثر لكان التاثير اما حال الوجود او حال
العدم فالتاثير حال الوجود تحصيل للحاصل وحال العدم جمع بين النقيضين
وقوله اشارة الى دليل رابع وتقريره انه لو احتاج الوجود لامكانه
الى مرجح لاحتاج العدم ايضا لامكانه لكنه نفي محض فلا يكون اثرا
قيل نحن نقول الامكان علة الاحتياج وجود الممكن الى علة لا انه علة
للاحتياج مطلقا قلت انكم جعلتم التساوي بالنظر الى الذات الموجب
للاحتياج وذلك موجود في المعدوم ايضا واجيب عن الثلث الاول بان هذا
جواب عن الدليل الاول والثاني من ثلثة ويحتمل وجه الجواب
عن الثالث وتقرير الجواب انه لا يلزم من عدم الحاجة والموثرية ان
لا يكون الذات محتاجا وموثرا قوله لا فرق بين قولنا ليس الشيء
محتاجا وموثرا وبين قولنا حاجته وموثريته عدمية قلنا ممنوع كما ان الفرق
بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون موجودا قيل فيه
نظر لانهم ما ادعوا ان الممكن لا يكون محتاجا ولا ان الشيء لا يكون موثرا
بل قالوا الحاجة ليست معللة بالامكان وانه لا يمكن ان يصدر عن الموثر
الموثرية التي هي صفة عدمية وجود الاثر وهو ليس بشيء لان
نفي الحاجة والموثرية على ما لا يخفى وان سلمنا ان مرادهم سوان الحاجة
ليست معللة بالامكان وانه لا يمكن ان يصدر عن الموثر بواسطة

لكانت

حاجته وموثريته

الموثرية وجود الاثر فالجواب المذكور واقع له ايضا لانه يقول انهما مع
كونهما عدميين يتصف ذات الممكن بالحاجة وذات الموثر بالموثرية
والصفة وان كانت اعتبارية عدمية يكون معللة بشيء ويجوز ان يصدر
الذات شيء آخر بواسطتها والمراد من التاثير هذا جواب الوجه الثاني
من الثلث الاول وهو انا نختار ان التاثير حالة الوجود ومعنى التاثير
ان وجود الموثر يستتبع وجود الاثر ولا نسلم تحصيل الحاصل وانما
يلزم ان لو استتبع حالة الوجود وجودا مغايرا لهذا الوجود ولكن
ذلك ممنوع وانما استتبعه بعينه وللقائل ان يقول ان اراد بالاستتباع
ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض وان اراد
بان وجود الاثر يلزم وجود الموثر فلا يلزم ان يكون للموثر تاثير في الاثر
وان اراد غيره فليبين حتى يتصور اولا ثم يتكلم عليه ثانيا اقول الحق في
الجواب ان التاثير حال العدم بمعنى ان الموثر يعطي الماهية الوجود
والجمع بين النقيضين ممنوع فانه اذا حصل له الوجود لم يبق العدم
كما ان وجود السواد يستلزم عدم البياض وايضا هذا جواب شامل
للثلث وهو ان هذه الا انكم الثلث تشكيك فيما ثبوته بديهي فلا يلتفت
اليها فان العلم بان يوثر في الشيء او يحتاج الى شيء امر بديهي لا يقبل
التشكيك ومنكره مكابر فانا نعلم بالضرورة ان النار السادة عندنا الحرارة
المحرقة واحتياج تلك الحرارة الى وجودها وعن الرابع بان العدم ان
لم يتصف بالرجحان بناء على ان الرجحان ثبوتي فلا اشكال
لانا انما قلنا ان الامكان يوجب احتياج رجحان احد طرفي
الممكن الى سبب وههنا لا رجحان فلا احتياج وان وصف
جاز كونه اثرا لاتصافه ح بصفة ثبوتية فلا يكون نفيا محضا
ويكون الموثر فيه على ما سبق من التفسير اي تفسير المفسر
عدم علة الوجود والحق ان هذا الاشكال وهو لزوم كون العدم محتاجا
الى الموثر على تقدير كون الامكان علة للحاجة قيل علة الحاجة هي

الحدوث فقط اذ الامكان معه اي مع الحدوث بان يكون الحدوث
جزء العلة او شرطها فح لا يحتاج عدم الممكن الى المؤثر ويحتاج الوجود
فان الحدوث هو كون الشيء موجودا بعد عدمه في زمان مضى فالعدم
لا يكون حادثا فح فلا يتحقق فيه علة الحاجة وليس كذلك والالزم
تاخر الحدوث عن نفسه بمراتب لانه اي الحدوث صفة الوجود
فانه مسبوقية الوجود بالعدم وتلك المسبوقية صفة للوجود فيتاخر عن الوجود
ضرورة تاخر الصفة عن الموصوف المتاخر عن التاثير فان المؤثر
ما لم يؤثر لم يحصل الوجود المتاخر عن الحاجة الى المؤثر فلا يكون علة
لها ولا جزء منها ولا شرطا لتاثير علتها قيل لا نسلم ان الحدوث
صفة الوجود لانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يتاخر
عنه اجيب بان الحدوث بهذا المعنى متاخر عن تاثير الفاعل المتاخر
عن الحاجة وبه يحصل المطلوب قيل الامكان صفة للممكن والصفة
متاخرة في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متاخرا عن وجود
الممكن فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليه بمراتب اجيب بان الامكان
من الاعتبارات العقلية فلا يكون متاخرا عن الماهية في الوجود
الخارجي ولو سلم فيجوز ان يقوم بمادة الممكن كما هو راي الحكماء
الثاني من احكام الامكان لا يكون احد طرفيه اي الممكن اولى لذاته
بحيث يكون الاولوية في وقوع ذلك الطرف الذي هو اولى به
لا يمتنع ان امكن طريان الطرف الاخر فاما ان يطرا بسبب فيصير
الاولوية الى عدمه فيه بحث اولا بسبب فيلزم ترجيح المرجوح
بلا مرجح وهو ح وان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان الاولى
واجبا وقد فرض ممكنا هذا خلف الثالث الممكن ما لم يصر صدوره
عن مؤثره لم يوجد لانه انما يوجد اذا ترجح جانب الوجود فلا يلزم
ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ومع الترجيح لا يمكن الطرف الاخر
لامتناع ترجيح المرجوح وذلك المعنى يسمى الوجوب السابق واذا

وجد فال وجوده لا يقبل العدم وهو الوجوب اللاحق فالوجود ان
عرضا للممكن لا من ذاته بل لا اول بالنظر الى علته والثاني بالنظر الى وجوده
وجوده الرابع الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة البقاء
لبقاء الامكان الموجب اي للاحتياج فان الامكان للممكن
ضروري والا لجاز انسلاخ الامكان عن الممكن فيجوز ان يصير
الممكن واجبا او ممتنعا لان ما ليس بممكن منحصر فيهما ولا يحتاج في
امكانه الى سبب فلا يكون الممكن في ذاته ممكنا اما واجبا او ممتنعا
قيل الممكن حالة البقاء يستغني عن المؤثر لانه لو احتاج الى المؤثر
لكان تاثير المؤثر اما في حاصل ويلزم منه تحصيل الحاصل وهو ح
او في متجدد فالحاجة له دون الباقي قلنا المعنى بالتاثير دوام الاثر
بدوام مؤثره وحاصله انا نختار ان تاثيره في متجدد هو بقاء الاثر
ولزوم الاستغناء ممنوع فان الاثر يحتاج في المؤثر للتبعية
الرابع في القدم ما لم يعرفه لانه عرف الحدوث بعد هذا ويعرف
منه تعريف القدم لكن كان العكس اولى وهو هنا في تاثير المختار
لانه اي تاثير المختار مسبوق بقصده الفاعل لعدم الاثر فان القصد
الى ايجاد الموجود مح والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقاد قدمه
الى الصانع لاعتقادهم انه موجب بالذات حتى لو كان اعتقادهم
انه مختار لما جوزوا اسناد القديم اليه ثم المتكلمون اتفقوا على نفيه
عما سوى ذات الله تع وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات
فالوا به في المعنى لانهم اثبتوا احوالا خمسة لا اول لها وهي الموجودية
والحيية والعالمية والقادرية والالوهية ولقائل ان يقول هذا
قول مثبتي الاحوال منهم لا قول جميعهم ومع ذلك فان الاحوال ليست
امورا موجودة في الخارج عندهم فلا يكون قدمه وهي اي الالوهية
حالة اثبتها ابو هاشم علة للاربع ومثبتوا الحال منا يعللونها بالعلم
والقدرة والوجود والحيوة وزعم ايضا ان الالوهية مميزة للذات

خامسها

اي بالذات الله تعالى عن سائر الذوات لانه اعتقد ان ذات
الله تعالى يساوي ساير الذوات في الذات ويمتاز عنها بهذه
الصفة الموجبة للصفات الاربع والحق ان ماهية الله تعالى
تخالف ساير الذوات بالذات لا بالصفة على ما سيجي الخامس في
الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى ذلك بالحدوث
الزماني وقد يعبر عنه بالحاجة الى الغير في الوجود ويسمى حادثا
ذاتيا ذكر العدم يقال على معنيين متقابلين لمعنى الحدوث فيه
ايضا قسمان ذاتي وزماني قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول
يستدعي عدم مادة وموضوع ... ل فلان امكان المحدث
قبله والا لزم الانقلاب عن الوجوب او الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي وذلك باطل فيكون له محل غير المحدث وهو
المادة اذ هو امر وجودي غير قايم بنفسه وذلك المحل اما المحدث او
مادة لامتناع قيامه مباين والاول محال لانه سابق والمحدث متاخر
فتعين الثاني فمال امكان الحادث لا يجوز ان يكون فلان
الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشي ولا يجوز ان يكون حالا
في غيره واورد عليه ان امكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه
فانه لما كان الحادث وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان وجوده
ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو
متعلق به وصفة للحادث من حيث ان امكان الوجود مضاف
اليه ولقايل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث
الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون الفاعل باعتبار انه
فاعل له بل هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المفعول اقوى
من نسبة القابل الى وجوده لا يقال لو كان الامكان قايما بالفاعل
لكانت القدرة متعلقة به لانه ح يكون الامكان عبارة عن قدرة
القادر لانا نقول كون الامكان قايما بالفاعل لا يستدعي ان يكون

بمعنى قدرة القادر فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر
عنه الحادث غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه معناه كونه
بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث واما الثاني فلان
عدمه قبل وجوده فان ذلك معنى الحدوث وهذه السابقية ليست
بالعلية لان عدم الشي لا يكون علة لوجوده ولان العلة تجامع
وجود المعلول والمتقدمان لا يجتمعان والذات لان المتقدم
بالذات يجامع المتاخر بالذات كالاثنين والواحد والمتقابلان
لا يجتمعان والشرف لان العدم ليس اشرف من الوجود
والمكان وهو ظاهر فهي الزمان فيكون قبل وجود ذلك الحادث
زمان يحقق فيه عدمه واجيب عن الاول بان الامكان عدمي
او امر اعتباري لا تحقق له خارجا فلا يحتاج الى محل لا يقال القوة
بالامكان هنا الاستعدادي لا الذاتي والاستعدادي امر
موجود اذ هو نوع من انواع الكيف لانا نقول وجوده قبل الحادث
ممنوع وعن الثاني بان السلب قد يكون لغير ذلك كتقدم اليوم
على الغد حاصله منع الحصر فان هنا قسما اخر وهو قبلية بعض
اجزاء الزمان على بعض فانها ليست بشي من الاقسام الخمسة المذكورة
واما انها ليست بالزمان فلانه لو كان بالزمان لكان للزمان
زمان اخر وفيه نظر فان اجزاء الزمان متقدم بعضها على بعض بالزمان
ايضا فان المراد بالتقدم الزماني كون المتقدم قبل المتاخر قبلية
لا يجامع معها المتاخر في زمان واحد وهذا اعم من ان يكونا زمانين او غير
زمانين الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث الاول
في حقيقتهما قال قد مر في اول الكتاب انهما بديهيان فيمتنع تعريفهما
الا ان يحمل ذلك على التنبيه والاحضار اقول لكن تصور هذه
المعلنة اخفى عند العقل من تصور الوحدة والكثرة قلت لما
ذكره في اول الكتاب فلا يقول غيره لا على مذهبه ثم زيفه

فلا وحدة هذا عليه الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في
الماهية هذا التعريف شامل للوحدة الحقيقية وهي كون الشيء بحيث
لا ينقسم اصلا كالواجب والنقطة وللوحدة الغير الحقيقية وهي كون
الشيء بحيث ينقسم الى امور غير متشابهة في الحقيقة كالانسان المنقسم
الى الاعضاء المختلفة فهل يلزم من هذا التعريف انه لو كان الشيء
منقسما الى امور متشاركة في الماهية لم يكن له وحدة وان لا يحصل
اجتماع الامور المخالفة في الماهية كالانسان والفرس والحجر
ذلك كثرة وبطلانه ظاهر واجيب بان ماله الوحدة مغاير للوحدة
فجاز ان لا ينقسم الوحدة الى امور متشاركة في الماهية وينقسم ماله
الوحدة اليها والامور المخالفة بالماهية لا يحصل من اجتماعها الكثرة
بل الكثرة اذ الكثرة لا تحصل الا من اجتماع الوحدات وهي امور
متشاركة في الماهية اقول عدم الانقسام صفة لماله الوحدة فلا وجه
لهذا الجواب نعم لو عرف الوحدة بما لا ينقسم الى امور متشاركة
في الماهية لكان له وجه وان كان يرد عليه الواحد والكثرة
ما يقابلها اي كون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الماهية
ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية فان الكثير من حيث هو كثير موجود
وليس بواحد فهذا تصف شيء بالوجود ولم يتصف بالوحدة ولا
قال من حيث هو كثير لان الكثير قد يعرض له الوحدة لا من حيث
هو كثير اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة
وايضا الكثير من حيث هو كثير انسان ماهية ما من الماهيات
وليس بواحد فاحدهما غير الآخر وكذا الكثرة اي مغايرة للوجود
وللماهية لانه يصدق ان الواحد باعتبار انه واحد موجود وليس
بكثير وثابتة في الخارج لانه جزء من الواحد الموجود وجزء الموجود
موجود وفيه انه لم ان الواحد باعتبار انه واحد موجود بل الموجود هو
الوحدة فقط وانها لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانه

ذلك لكانت ما عدما سلبا او عدم نحو الكثرة وكل منهما محال اما الاول
فلانه ح يلزم من صدق الوحدة عدم جميع الاشياء واما الثاني فلانه
ح يلزم اجتماع الوحدة والكثرة لان كل ما لا يكون عدما للكثرة وجاز
اجتماعهما معها ولانه ان منع الملازمة والكثرة مجموع الوحدات
العدمية فيكون عدمية ايضا لان ما جزؤه عدمي فهو عدمي فيكون
النقيضان عدميين وهو محال اذ يجب ان يكون احد النقيضين
وجوديا اذ لا تقابل بين العدميين لا يقال لا نم ان بينهما تقابل الايجاب
والسلب فضلا عن التناقض فان التقابل بين النقيضين الذاتي
وما يلزمهما بالعرض لانا نقول المقدر ان الوحدة عدمها فذلك لازم
من التقدير فالوحدة وجودية والكثرة التي هي مجموع الوحدات فقط
تكون وجودية ايضا وعورض في الدليل الدال على كون الوحدة
وجودية ايضا وعورض في الدليل بان الوحدات لو وجدت
لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات وخصوصية
كل واحدة زائدة على ماهيته النوعية ولست لكل الخصوصية الا و
يكون لها اي لكل الوحدات وحدات اخر وينقل الكلام اليها
ويلزم التسلسل لا يقال لا نسلم ان خصوصية الوحدة وحدة
بل تخص لانا نقول فح لابد له من وحدة ولكل الوحدة تشخص
وله وحدة ويلزم التسلسل في الوحدات والتشخصات ولقائل
ان يقول لا نم ان الوحدة مقولة بالتواطي بل بالاشتراك اللفظي او
بالتشكيك على اشياء مختلفة بالذات والماهية وايضا لا نم
ان وحدة الوحدة زائدة عليها بل نفسها كوجود الوجود ونحوه والحق
ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها
في الخارج واذا كان كذلك لم يتم الدليلان المذكوران اما الاول
فلجواز كون النقيضين عدميين اذا كانا من الاعتبارات العقلية
واما الثاني فلانقطاع [illegible] بانقطاع الاعتبار فلا يلزم

التسلسل فرع على بحث الوحدة والكثرة الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها
اذ ليس احديهما عدم الاخرى ولا ضدا لها ولا مضايفة لتقوم الكثرة بها
هذا تعليل للمقدمات الثلث فان احد الشيئين اذا كان متقوما بالاخر
لم يكن احدهما عدم الاخر لان الكل والجزء يجتمعان والشيء وعدمه لا يجتمعان
وكذلك لا يكونان ضدين لما تقدم وكذلك لا يكونان متضايفين لان
المتضايفين متكافئان في الوجودين والجزء مقدم في الوجود
بل لكونها مكيالا للكثرة وهو اضافة عرضت لها اعلم ان التقابل
بين الشيئين اما ان يكون بالذات او بالعارض والتقابل بالذات
منحصر في اقسام اربعة وقد استدل المصنف على نفيها بين الوحدة
والكثرة فتعين ان يكون التقابل المحقق بينهما من قبيل التقابل
بواسطة عارض وذلك ان الوحدة عرض لها انها عادة للكثرة بمعنى انه
اذا اسقط من تلك الكثرة واحد واحد فنى وهذا المعنى هو المراد
بالمكيال ولا شك ان ذلك اضافة بالقياس الى المكيلية اعني العدد
اللاحقة للكثرة فالتقابل بينهما تقابل الاضافة بالعرض اي بواسطة
عروض عرضين متضايفين لذاتيهما لا تقابل ذكره المصنف ههنا
مخالف لما سيأتي ان التقابل بالذات ليس الا بين السلب والايجاب
لانا نقول ان تقابل التضايف والتضاد والعدم والملكة يرجع
الى تقابل السلب والايجاب كما سيأتي اقول الاكتفاء بهذا القدر
يمكن اعتباره في جميع التقابلات الثاني في اقسام الوحدات
الواحد ان منع نفس مفهومه عن الحمل على كثيرين فهو الواحد بالتشخص
وان لم يمنع فهو واحد من وجه كثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء
الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة ان كانت نفس
الماهية فهو الواحد بالنوع وان كانت جزءا منها فهو الواحد
بالجنس او بالفصل ويختلف مراتبه بحسب اختلاف مراتب
الجنس فيقال واحد بالجنس القريب ومثله واحد بالجنس البعيد او

او المتوسط وكذلك الفصل وان كان خارجا عنها فهو الواحد بالعرض
اما بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض المحمول عليهما او بالموضوع
كاتحاد الكاتب والضاحك فان الانسان موضوع لهما وقد يخرج عنه
الواحد بالعرض الواحد بالتعلق كنسبة النفس الى البدن ونسبة
الملك الى المدينة فانهما متحدان في التدبير وجهة الوحدة خارجة مع
انها ليست محمولا ولا موضوعا قلت لا نم ذلك بل هما متحدان بالمحمول
فان التدبير محمول على النفس فان كان ذاتيا فهو من اتحاد النوع
او الجنس وان كان خارجا فهو اتحاد عرضي بالمحمول فهو ليس بخارج ح
والواحد بالتشخص ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم
سوى اي سوى عدم الانقسام فهو الوحدة لقائل ان يقول ان
اراد بالوحدة مطلق الوحدة فهو ليس من اقسام الواحد بالتشخص
وان اراد الوحدة الشخصية فلا نسلم انه ليس له مفهوم سوى عدم الانقسام
وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون ذات وضع اي قابلا للاشارة
الحسية وهو النقطة او لا يكون وهو المفارق وان تشابهت
اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال سواء قبل القسمة
لذاته كالمقدار او لا لذاته كالجسم البسيط مثل الماء فانه يقبل
القسمة بواسطة المقدار حتى انه لو توهم انتفاء المقدار عنه مع
امتناع ما قبل القسمة والا اي وان لم تتشابه اجزاؤه في الاسم
والحد فبالاجتماع كالانسان المؤلف من العناصر الاربعة
فانها ليست متصلة بالحقيقة بل هي متلاقية متلاصقة ولا
كذلك المقدار والجسم البسيط فانه متصل في نفسه ولا فصل فيه
وهذا انما يستقيم بناء على نفي الجزء وقيل الواحد بالاتصال المقدار
مثلا فان تحدد حد مشترك كضلعي الزاوية او متلازم طرفاه بالحث
يلزم حركة احدهما حركة الاخر كالبعض الاعضاء بالنسبة الى بعض
وايضا منه قسمة اخرى للواحد بوجه آخر فالواحدان حصل

لجميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام
والتام اما طبيعي او وضعي او صناعي كزيد مثال للواحد الطبيعي و
درهم مثال للواحد الوضعي فانا اذا اصطلحنا على ان الدرهم
اسداس مقدار مثلا ووجدنا سهمنا من نوعه سوار بعد اسداسه
لا يسمى درهما واذا وجدنا اسس من نوعه مقدار خمسه اسداس
لسمها درهما وان لم يكن واحدا صناعيا ومن هذا تبين الفرق بين
الواحد الوضعي والواحد الصناعي وبيت مثال الواحد الصناعي
ثم الاتحاد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة وبالجنس
كاتحاد الانسان والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة وبالقدر
ان كان في الكم كاتحاد ذراع من خشبة وذراع من ثوب في الطول
يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الانسان الاسود
والفرس الاسود في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف
كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد
الارض والماء في الكرية يسمى مشاكلة وكان الحق ان يجعل هذا
من الاتحاد في الكيف ايضا لان الشكل من الكيفيات المختصة
بالكميات وان كان في الوضع بانه لا يختلف البعد بينهما مثلا يسمى موازاة
وان كان في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب احدهما
على الاخر ينطبق اطرافهما يسمى مطابقة واما الاتحاد في غير ذلك من
العوارض فليس لاقسامه اسماء خاصة الثالث في اقسام الكثير
كل شيئين متغايران وقال مشايخنا الشيئان ان استقل كل
واحد منهما بالذات في الحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الاخر
فهما غيران كالاب والابن فانه ان استقل كل واحد منهما بالذات في
الحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما عن الاخر فانهما وان لم يكن
انفكاك احدهما عن الاخر بحسب تعقل وصف الابوة والبنوة لكن
امكن الانفكاك بحسب الذات قيل يرد على هذا التعريف العلم
هذه

مع الباري لامتناع انفكاك العالم عن الباري لا تقال لكفى الانفكاك
من طرف واحد لانحصار الجزء والسكل والاثار وان لم يستقل كل منهما
بحقيقته بتلك الحيثية فاستفاد ذلك لنا باستفاد الاستقلال وباستفاد
الحيثية المذكورة فان كان الاول فهما صفة وموصوف وان كان
الثاني فهما جزء وكل ولك هنا قسم صدق عليه انتفاؤهما معا
كصفتي جسم سواد جسم وبياض آخر فانهما ليسا بجزء وكل
ولا بصفة وموصوف فالحصر في الاقسام الثلاثة باطل ولهذا
اي لاجل هذا الاصطلاح قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره
وعلى الاصطلاح الاول هو ان كل شيئين فهما متغايران فالغيران
ان اشتركا في تمام الماهية فمثلان كزيد وعمرو والا فمختلفان
والمختلفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع اي اجتمعا فيه قيل
ينبغي ان يراد بالموضوع هنا ما يقابل المحمول والا لم يكن التقسيم
شاملا للجواهر اقول وانت تعلم ان هذا المعنى في غاية البعد
واما حديث عدم الشمول فممنوع اذ قوله هنا سان ان لم يشتركا
يتناول الجواهر لانا نقول النسبة بين الجواهر غير منحصرة في التباين
اذ الحيوان مثلا اعم من الانسان وهما جوهران لانا نقول
مفهوم الحيوان والانسان من الاعراض واما افرادهما فاما متحدة في
الخارج او متباينة كالسواد والحركة فانهما يعرضان لجسم الاسود
المتحرك والمتلاقيان متساويان ان صدق كل واحد منهما
على ما يصدق عليه الاخر كالكتابة بالقوة والضحك بالقوة العارضين
للانسان اقول كان الاولى ان يقول ان صدق على كل ما
يصدق عليه الاخر لئلا ينتقض التعريف بالاعم والاخص من وجه
ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الاخر
فان صدق الاخر على جميع افراده كالكتابة بالقوة والضحك
بالفعل للانسان فهو الاعم مطلقا والا فكل منهما اعم من الاخر

من وجه واخص من وجه كالضحك بالفعل والكتابة بالفعل العارضين
للانسان فهو الاعم مطلقا والافضل منهما اعم من الآخر ومتباينان ان
لم يشتركا في موضوع والمتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع
احترز به عن الصور اذ الصور لا تحل في موضوع اقول عدم الاجتماع في الموضوع
اعم من ان لا يكون لهما موضوع او يكون ذلك لا يجتمع فيه فلا يخرج الصور بهذا
القيد واحد فيه لئلا يخرج السواد والبياض القائمان بالابلق لانهما
اجتمعا في ذات واحدة لا في موضوع واحد من جهة واحدة قيل هذا
احتراز عن مثل الابوة والبنوة اذ ليس منهما تقابل لجواز اجتماعهما
من جهتين وفيه نظر لان مطلق الابوة والبنوة اذا امكن اجتماعهما قد
خرجا بقوله امتنع اجتماعهما فلا حاجة الى قيد آخر لخروجهما في زمان واحد
قيل قيد به ليدخل صحة زيد ومرضه في وقتين وفيه نظر لان الامرين
اذا كان كل منهما في زمان غير زمان الآخر لا يصدق انهما اجتمعا الا ان
يقال المراد بالاجتماع الحصول وللقائل ان يقول هذا التعريف منقوض
بمثل الانسان والفرس فان كانا وجوديين اعلم ان المتقابلين اما ان يكونا
وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا لامتناع التقابل بين عدميين
ضرورة ان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لعدم التقابل
بين الشيء وجزئه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما
معا على كل موجود غير الموجودين اللذين هما عدمهما فانه يصدق على زيد
انه لا عمرو ولا خالد وح سقط الاعتراض بالتقابل بين العمى واللاعمى
بانهما عدميان فانا لا نسلم ان اللاعمى عدمي اذ لا عبرة باللفظ والاعتبار
للمعنى وان لم يعقل احدهما بالذهول عن الآخر فضدان كالسواد
والبياض وبعضهم شرط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف
والبعد وح ثبت قسم آخر وهو الامران الوجوديان اللذان لا يعقل
احدهما بالقياس الى الآخر ولا يكون بينهما غاية البعد كالصفرة
والحمرة وهي لم يشتهر اسم لها في هذا القسم بالمتغايرين

فالمتقابلات على هذا التقدير خمسة اقسام وان لم يكن يعقل احدهما
مع الذهول عن الآخر فمتضايفان كالابوة والبنوة وان كان احدهما
وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف
بالوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب كالبصر والعمى في
زيد الذي صار اعمى او في الاكمه او في العقرب فان الاول
قابل للبصر بحسب شخصه والثاني بحسب نوعه وهو الانسان والثالث
بحسب جنسه وهو الحيوان فعدم وملكة حقيقيان اي يسمى الوجودي
ملكة والعدمي عدم ملكة في اصطلاح الحكماء وان اعتبر فيه وجود
الموضوع في وقت يمكن اتصافه به اي بذلك الامر الوجودي كالالتحاء
وعدم الالتحاء بالنسبة الى الاشط لا بالنسبة الى الصبي فملكة وعدم
مشهوران اي يسميان ملكة وعدما بحسب العرف العام وهذا المعنى
اخص وان لم يعتبر احد الاعتبارين المذكورين فسلب وايجاب
سواء كانا مفردين كالانسان واللاانسان او قضيتين كقولنا زيد
بصير زيد ليس ببصير قيل السواد من حيث هو ضد البياض مضاف
فيكون التضاد قسما من اقسام التضايف فلا يصح جعله قسيما له
قلنا المضاف حيثية السواد ولا سواد نحن انما جعلنا الضد قسيما
للمضاف نظرا الى ذاته لا مع وصف كونه ضدا فالسواد نظرا الى ذاته
ضد للبياض وليس بمتضايف لامكان تعقله بدون تعقل البياض
واما حيثية السواد وهي كونه ضدا للبياض فتلك من المضاف ولم يجعلها
من باب التضاد قيل التقابل تحت التضايف لان المتقابل لا يمكن ان يعقل
الا بالقياس الى امر آخر فكيف يكون المضاف تحته قلنا المضاف
تحت ما صدق عليه التقابل وهو اعم لصدقه على الضد والايجاب
والسلب تحت التقابل وهو المضاف الحقيقي او الذات معه وهو المضاف
المشهور لا الذات وحده ولا يمتنع ان يكون الشيء باعتبار ذاته اعم
من غيره وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه فان الكلي اعم من

الجنس ثم يصير اخص منه باعتبار عارض وهو كونه جنسا للخمسة
فروع الاول المتقابلان ايضا قسمان منهما اتحاد في تمام الماهية لا
يجتمعان اي لا يجوز اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد خلافا للمعتزلة
فانهم لم يحيلوا كون اشد بياضا منه لان محل الحر ذلك لاجتماع اعداد
البياض فيه ولولا لاتحدا بحسب العوارض ايضا كما اتحدا بحسب الماهية
لان اختلاف العوارض انما هو بحسب اختلاف المحال واذا كان
محلها واحدا فكل ما يعرض لاحدهما يعرض للآخر والا لزم التخصيص بلا
مخصص فيكونان هو هو اي متحدين لا متماثلين بحر الثاني المتقابل
بالذات اي بلا واسطة بين السلب والايجاب لان كل واحد
من المتضايفين والضدين انما يقابل الآخر لاستلزامه عدمه فان
البياض انما يقابل السواد لاستلزامه اللابياض المقابل له من حيث
الذات لا بواسطة وكذلك الابوة مقابلة للبنوة لاستلزامها عدم
الابوة المقابل للابوة بالذات وانما لم يتعرض للعدم والملكة
لظهور الحال فيهما والا اي وان لم يستلزم احدهما عدم الآخر فهما كسائر
المتباينات لا يكون بينهما تقابل ولكن اجتماعهما في موضوع كالنفي
والمقدار ثم السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان لامتناع
اجتماع النقيضين وارتفاعهما واما المتضايفان فيكذبان لخلو المحل
عنهما كالحيوانات الغير المتولدة فانه لا يصدق على شيء منها الاب
ولا الابن والضدان يكذبان لعدم المحل كالجسم المعدوم فانه
لا يوصف بالسواد ولا البياض واتصافه بالاوسط المعبر عنه
باسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد والمعبر عنه
بسلب الطرفين مثل لا اعادل ولا اجار اقول هذا الكلام
مشعر باشتراط غاية الخلاف في التضاد وهو ينافي ما سبق من
عدم الاشتراط وخلوه عن الجميع كالشفاف وهو ما لا لون له
والعدم والملكة يكذبان لعدم الموضوع فانه لا يقال لزيد المعدوم
انه بصير

وعدم استعداده لها اي للملكة لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب
جنسه كالسواد فانه لا يقال له بصير ولا اعمى ثم المتضايفان متلازمان وجودا
وعكسا اي يكون تعين كل منهما مستلزما لتعين الآخر ورفع كل مستلزما
لرفع الآخر ذهنا وخارجا والضدان قد يلزمان المحل على البدل لان
يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل متعاقبان بمعنى انه اذا وجد احدهما
عدم الآخر من غير توسط شيء بينهما كالصحة والمرض فان البدن لا يخ
منهما عند من لا يثبت الحالة الثالثة او لا متعاقبان كان الصواب
ان يقول او لا يلزمان فان غير المتعاقبين غير لازم للمحل
كالحركة من الوسط واليه فانه لا بد وان يتوسطهما سكون في المشهور
وقد يلزم احدهما كبياض الثلج فانه لازم له اذا لم يخالطه شيء من الاجزاء
ودل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين اخرين اورد عليه الخير
والشر واجيب بمنع التضاد بل بينهما عدم وملكة داخلين تحت
جنس واحد هذا منقوض بتضاد الشجاعة والتهور فان الشجاعة
داخلة تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة الا ان يشترط
في الضدين غاية الخلاف فيكون ضد التهور الجبن لا الشجاعة وان
المتباينين لا تضاد بينهما شيء واحد اي لا يكون ضد الواحد الا واحدا وهذا
ايضا انما يكون اذا اشترط في الضدين غاية البعد والا فالحمرة والخضرة
يضادهما لا يقال هذا منقوض بتضاد الحركة الى الوسط والسكون
الحركة من الوسط كما هو مذكور لانا نقول السكون عدم الحركة فلا يكون
ضدا لها كما سيجيء الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه
مباحث الاول في اقسام العلة وهي ما يحتاج اليه الشيء اما ان يكون
جزءا منه اولا والاول اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو الصورة او
بالقوة وهو المادة ويسمى العنصر باعتبار انها جزء من المركبات
والقابل ايضا باعتبار انها قابلة للصورة والثاني اما ان يكون مؤثرا في
وجوده وهو الفاعل او في مؤثريته وهو الداعي والغاية فان قيل

فهذا تركب قسما آخر وهو الشرط لانه ما يحتاج اليه الشي قلنا انه جزء للفاعل
بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية ولا يكون كذلك
الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فان قلت فعدم المانع
جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة قلنا عدم المانع لا تحقق له
في نفس الامر ولا تميز ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير نعم انه
قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم الكاسر المانع عن الاحراق
فانه كاشف عن وجود مضاد له قوام ممكن ان يعود فيه الا انه ربما لا يعلم
الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق الى الاوهام انه موثر الثانية
في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه
علل مستقلة تامة والا لاستغنى بكل واحد عن كل واحد لان
العلة المستقلة ما يحتاج اليه المعلول ويستغنى به عن غيره اقول
كان الصواب ان يقول لاستغنى بكل واحد عن البواقي فيكون
مستغنيا ومحتاجا عنها اليها معا وهو محال وانما قيد المعلول بالشخصي لان
المعلول الواحد النوعي يجوز ان يكون له علل مستقلة بان يصدر
بعض افراده بعلة وبعضها باخرى واليه اشار بقوله والمتماثلان
يجوز تعليلهما بمختلفين كالمتضاد فان مضادة السواد للبياض
تماثل مضادة البياض للسواد مع ان الاول معلل بذات السواد
والثانية بذات البياض وفيه نظر لان المضادة من الامور النسبية
فلا تحقق لها الا بعد تحقق الضدين فلا يكون معلولة لاحدهما بل لكليهما
وعلى تقدير التسليم فتماثلهما ممنوع بناء على انه يختلف العوارض لاختلاف
المعروضات هكذا قيل وهو ليس بشي لا يقال الطبيعة النوعية
لا تخ اما ان تكون محتاجة الى واحدة من العلل المستقلين بعينها فلا تقوم
الحاجة بالقياس الى غيرها فلم تتم بغيرها واما ان تكون غنية عنها
فلا يعرض لها الحاجة اليها فلم يقع بها لانا نقول ان الطبيعة
من حيث هي غنية عنها قوله فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها

فلم تقع بها قلنا الحاجة لم تعرض بها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت
لفردها الذي هو احد الفردين والطبيعة غنية عن كل واحدة واحدة
منها بعينها ومحتاجة الى علة ما لكن كل واحد من الفردين لما احتاج الى
علة معينة وارتفعت تلك العلة لزمها الطبيعة لاشتمال ذلك عليها — المقال م
لانا نقول هذا الزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها فلا يلزم احتياج
الشخص المعلول للعلتين الى كل منها بل الى مفهوم احدهما الذي لا ينافي
الاجتماع لانا نقول من هذا كل لا بد من الاحتياج الى العلة المعينة
بعينها والمعلول الواحد بالنوع وان لم يحتج الى كل واحدة بعينها
لكن يحتاج افراده اليها بخلاف ما لو توارد العلل على المعلول
الواحد بالشخص فانه ح لا يتحقق الاحتياج الى كل واحدة بعينها
والمركب قد يصدر اثاره كالاثار الصادرة عن الحيوانات وكذا
البسيط ان تعددت الالات والمواد كالنفس فانه يصدر
عنها افعال مختلفة وحركات كذلك بحسب الاعضاء التي هي الاتها
وكالعقل فانه يصدر عنه اثار مختلفة في الكائنات بحسب المواد
والقوابل على وان لم يتعدد فمنع جمهور الحكماء وتمسكوا بان مصدرية
هذا غير مصدرية ذاك لانه يمكننا تعقل احد المفهومين مع الذهول
عن الاخر ولان النسبة بين الشي وغيره مغايرة للنسبة بين ذلك
الشي وبين اخر فان دخلا او احدهما في ذاته لزم التركيب وان خرجا
كانا معلولين للبسيط ضرورة كونهما عارضين او محتاجين ولان
اللوازم معلولات الملزومات فيعود الكلام في مصدرية كل
من المصدريتين ويلزم التسلسل وهذا الدليل يستلزم
ان لا يوجد عنه شي بواسطة واخر بلا واسطة فان احدى المصدريتين
يكون غير الاخرى الى اخر ما ذكرتم وايضا يلزم منه ان لا يصدر عنه
شي اصلا فان مصدريته لذلك الشي ليست جزءه فهي امر خارج معلول
له فمصدريته لها معلولة ايضا ويلزم التسلسل وجوابه ان مصدريته

بواسطة عين مصدرية بلا واسطة اذ عليته للبعيد من حيث
انه علة لعلته وتلك المصدرية عين الذات ولا يمكن ان يقال مثلا
مثلا لان المصدر غير زوان متغايران فلا يمكن ان يكونا عين الذات
واجب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها
في الخارج لانها من الاضافات وهي ليست بمتحققة خارجا عندنا
فح لا يكون الذات مصدرا لها لان المحتاج الى الموجد ماله وجود
وان سلمنا فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع ولقائل
ان يقول ان كون الشيء مصدرا لغيره يطلق على معنيين احدهما اضافي
يعرض للعلة بالنسبة الى المعلول من حيث يكونان معا وكلامنا
ليس فيه والاخر كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وبهذا المعنى
لا يجوز ان يكون اضافة عارضة بالقياس الى المعلول لانه بهذا المعنى
متقدم عليه فيكون اما ذات العلة ان كانت هي علة لذاتها او
حالة تعرض لها ان لم تكن علة لذاتها وعورض في قول كان الاولى
ان يقول ونوقض بان الجسمية تقتضي التحيز وقبول الاعراض
الوجودية انما تقيد الاعراض بالوجودية لان قبول الاعراض العدمية
لانا في الباب ط كالصفات التنزيهية لا يمتنع عندكم مع بساطتها
فيكون البسيط مصدرا لامرين وفيه نظر لان الجسمية ليست امرا
واحدا من جميع الوجوه بل فيها كثرة من الابعاد والماهية والتحيز
وغير ذلك فجاز ان يكون اقتضاء المكان للابعاد وقبول الاعراض
للماهية الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه جزء المؤثر
وشرطه ان اشتركا في ان كل واحد منهما لا بد منه في وجود الاثر
وتحققه لكنهما يفترقان من وجه آخر وهو ان الجزء ما يتوقف عليه
ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تأثيره لا تحقق ذاته كاليبوسة
للنار فان تأثير النار في الجسم واحراقها موقوف على يبوسة ذلك
الجسم واما ذات النار فليست موقوفة على يبوسة هذا الجسم

بالمؤثر الفاعل جزء اما لو اريد مؤثر الشيء ماله مدخل في تحققه
فلا يبقى منها فرق الرابع هل الشيء الواحد الذي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه
من غير تعدد الات وشرائط لا يكون فاعلا وقابلا معا لان القابل
من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول لان نسبته الى المقبول بالامكان
والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه لان نسبته اليه بالوجوب
فلو كان الشيء الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد لكان مستلزما له وغير
مستلزم وذلك محال اقول هذا الدليل انما يدل على ان الشيء الواحد
لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد لا على انه لا يكون فاعلا وقابلا
مطلقا ولان القبول غير الفعل لانه بالاعتبار الاول مستفيد وبالثاني
مفيد والافادة غير الاستفادة فلا يكون مصدر احدهما مصدرا للاخر
قلنا عدم استلزام الشيء باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار آخر وانما
ينافي استلزامه بذلك الاعتبار وهذا اي ما ذكرنا من عدم المنافاة على
نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام الذي لا ينافي وجوب
الاستلزام اقول لا فرق بين الامكان العام والامكان الخاص
في جواز الاجتماع مع الوجوب الا باعتبارين والقول هذا جواب
عن الوجه الثاني اي ان البسيط لا يتعدد اثاره قد سبق الباب الثاني
في الاعراض كان الحق ان تقدم مباحث الجواهر لكون الوضع موافقا
للطبع لكن لما كان بعض مباحث الجواهر موقوفا على مباحث
الاعراض قدمها عليها وفيه فصول الاول في مباحث الكلية
اي المباحث التي لا تختص نوعا من الاعراض بل تشترك بين جميعها الاولى
في تعدد اجناسها المشهور انما قال المشهور لانه لم يقم دليل على الانحصار
انحصار الاعراض في المقولات التسع وقيل انها ثلاثة اقسام الكم
والكيف والنسبة وهي الكم وما يقبل القسمة لذاته بحيث يكون ما لا
يقبل القسمة اصلا كالنقطة وبعض انواع الكيف وما يشابهها لا لذاتها
بل بالعرض كما يجيء في الكم بالعرض فقيل تعريف الكم يقبل الانقسام

وبالاعتبار م

الباب الثاني في الاعراض

موضع

ليس بصحيح لانه من خواص احد قسميه الذي هو الكم المنفصل اذ الانقسام
في المنفصل حاصل بالفعل وفيه نظر لان حصول المقبول للقابل بالفعل لا
يخرجه عن كونه قابلا له كالاعداد مثال الكم المنفصل والمقادير مثال
الكم المتصل والكيف وهو ما اى عرض فخرج الجسم والعقول والنار
وما شاكل ذلك لا يقبل القسمة احتراز عن الكم لذاته قيده ليدخل
الكيف الذي يقبلها لا بالذات كالكيفيات العارضة للمقادير
ولا يتوقف تصوره على تصور غيره اى ما هو خارج عن مفهومه احتراز
عن الاعراض النسبية قيل يجب ان يزاد بعد قوله القسمة واللاقسمة
ليخرج النقطة والوحدة كالالوان والاين وهو حصول الشيء في المكان
وهو قد يكون حقيقيا ككون زيد في مكانه الذي لا يشغله غيره وغير
حقيقي ككونه في السوق والبلد والاقليم والارض والعالم والاتمام
يذكر مثال الاين كما فعل في جميع المقولات لوضوحه ومتى وهو حصول
الشيء في الزمان وذلك الزمان ان انطبق على وجوده فهو متاه الحقيقي
ككون الكسوف في وقت كذا وان زاد فهو متاه الغير الحقيقي ككونه
في اليوم والشهر والسنة والوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب
نسبة بعض اجزائه الى بعض وتلك النسبة كالموازاة والمحاذاة و
الانحراف والقرب والبعد والى الامور الخارجية كالقيام والاستلقاء
قيل لا تكفي النسبة الاولى في الوضع والا لم يتميز انواعه فيكون الانعكاس
والاستلقاء فيما وفيه بحث اما اولا فلانه لا يحتمل ثبوت [illegible]
الشروط لم يتميز به بعض انواعه عن بعض واما ثانيا فلانه لو
اكتفي بالنسبة [illegible] الانعكاس قيام اما لا اللازم [illegible]
في معنى [illegible] ولا يلزم من اشتراك شيئين في شيء اتحادهما والاضافة
وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى سواء كانت
النسبتان متوافقتين كالاخوة من الجانبين او متخالفتين كالابوة و
البنوة فان الابوة تعرض للاب بالقياس الى الابن وكذا

البنوة ولذا سميت بالنسبة المتكررة والملك ويقال له الجدة ايضا وهو
هيئة الشيء الحاصلة بسبب ما يحيط به احترازا عما لا يحيط به كالدرهم الذي
في يد زيد والمراد بالاحاطة اعم من ان تكون احاطة بالكل او بالبعض
وهو مثال ما يقال له كالدار كالتعمم والتقمص وان يفعل وهو كون الشيء
مؤثرا كالقاطع ما دام قاطعا وان ينفعل وهو كون الشيء متأثرا عن
غيره كالمنقطع ما دام منقطعا واعلم ان تسميتي المقولتين بان يفعل
وان ينفعل اولى من تسميتهما بالفعل والانفعال لانهما قد يطلقان
على الفعل والانفعال لانهما قد يطلقان الحاصلين بعد انقطاع التأثير
والتأثر كالقفال بعد الفراغ من القطع هذا قطع حاصل من الفاعل
او انقطاع حاصل في الثوب بخلاف ان يفعل وان ينفعل فانهما
لا يطلقان الا حالة كون المؤثر مؤثرا والمتأثر متأثرا واعلم ان النقطة
والوحدة خارجتان عنها اى عن المقولات التسع المذكورة والا
لكانتا مركبتين من فرد العرض بها على من جعل الاعراض تسعة اقول
ان اراد بالتركيب التركيب الخارجي فالملازمة ممنوعة وان اراد التركيب
الذهني فبطلان اللازم ممنوع قيل الحصر انما هو للاجناس العالية
لمطلق الاعراض وبما لسنا نحن حملها على مقولات الحقائق وفيه
ما فيه وان جنسيتها اى المقولات التسع غير معلومة لاحتمال ان يكون
كل واحد منها او بعضها مقولا على ما تحتها قولا عرضيا وان العرض
ليس جنسا لها لان عرضيتها مفتقرة الى البيان ولا شيء من الذاتي يثبت
بالبرهان يجب ان يكون خارجا كما تقرر في باب البرهان ووجه بعضهم لان ما يثبت بالبرهان م
هكذا لو كان جنسا لها لامتنع تصورها بدونه لكن التالي باطل لافتقار
عرضيتها الى البيان فلم يستلزم تعقلها تعقله ثم اورد عليه ان ذلك
انما يتم لو تصورناها بحقائقها لكنه ممنوع قلت هذا انما يرد على توجيهه لا على
توجيهنا الثاني في امتناع الاستدلال عليها اجمع عليه جمهور العقلاء و
خالفهم شرذمة من القدماء فانهم قالوا الزواج متصل وكذا الاصوات

والاصوات واحتجوا بان تشخص افراد ما ليس لنفسها ولا للوازمها والا
انحصرت الانواع في اشخاصها كما تقدم في باب الماهية ولا لعوارضها الحالة
فيها لتوقف حلولها اى حلول العوارض على تعينها اى تعين تلك الانواع
التي هي محال لها ضرورة ان المحل ما لم يتعين لم يعرض لها عارض
لمحالها او لما حل فيها وعلى التقديرين يفتقر تشخصه الى الموضوع
فيكون الموضوع من جملة المشخصات فلا ينفك عنها او الانتقال
عنه يوجب لانعدام التشخص الموجب لانعدام ذلك التشخص وللقابل
ان يقول انما يلزم ما ذكرتم ان لو كان احتياج هذا العرض في تشخصه
الى المحل المعين لكنه ممنوع لم لا يجوز ان يكون تشخصه باحد المحال اعني
مطلق المحل كما يقال ان الهيولى متشخصه بمطلق الصورة ولذلك جاز مفارقتها
عن الصورة المعينة وذلك لانه لما كان عرضا احتاج الى محل النوع
واحتياجه الى المحل المعين نشاء من جهة عروض الحلول له في ذلك
المحل المعين فهو كالجنس بالنسبة الى فصل معين وايضا الحصر
ممنوع لجواز ان يكون العلة امرا مفارقا وما قيل ان نسبة المفارق
الى الجميع بالسوية فلو صار علة لفرد معين لزم الترجيح بلا مرجح
ممنوع اذ يجوز ان يكون استعدادات تلك الاعراض في قبول التشخص
مختلفة اقول اختلاف الاستعدادات انما يكون بعد التشخص
وايضا جاز ان يحصل التشخص بنفس حلول تلك العوارض فلا
يتاخر عن التعين وايضا لم لا يجوز ان يكون تشخصه باعتبار ثبوته
الخاصة ولا يلزم انحصار النوع في الشخص بخلاف الجسم هذا جواب
سوال تقريره الدليل غير صحيح بجميع مقدماته لانه يدل على امتناع
انتقال الجسم من مكان الى مكان لجريان الدليل فيه بعينه اجاب
بان الحصر في الجسم ممنوع فانه غير محتاج في تشخصه الى الحيز
وهو حاصل في باعتبار المحلين وعلة تشخصه هيولاه بخلاف العرض
اذ لا هيولى له الثالث في قيام العرض بالعرض منعه المتكلمون

ل
انواعها ثم

متمسكين بان المعنى بالقيام حصوله في الحيز تبعا لحصول محله وذلك التبع
لا يكون الا جوهرا اذ الجوهر هو المتحيز بالذات وهذا ضعيف اذ القيام
هو الاختصاص الناعت فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع
تحيزه وان سلم ان المعنى بالقيام ما ذكرتم فلم لا يجوز ان يكون تحيز
محله تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر لا يقال يلزم الترجيح بلا مرجح
اذ ليس جعل احدهما قائما بالآخر اولى من العكس لانا نقول يجوز ان
يكون احدهما حالا في الآخر فيكون جعله قائما بالآخر اولى من العكس و
احتج الحكماء بان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة فانها المتصفة
بهما فانه يقال حركة سريعة او بطيئة دون الجسم اذ لا يقال جسم سريع
او بطي وهذا الدليل مبني على كون القيام عبارة عن الاختصاص الناعت
وقد اثبته وللقائل ان يقول هذا الاحتجاج لا يصح على مذهب المتكلمين
فانهما ليسا عرضين للحركة بل هما للسكنات المتخللة وقلتها وكثرتها
ولا على مذهب الحكماء لجواز ان يكون طبقات الحركات انواعا مختلفة
الحقيقة وتسميته ان الحركة المخصوصة واما السرعة والبطوء فمن
الامور النسبية ولذلك فانها تكون سريعة بالنسبة الى حركة بطيئة بالنسبة
الى الاخرى الرابع في بقاء الاعراض منعه الشيخ وتمسك بان البقاء
عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض وبانه لو بقي لامتنع
زواله لانه يزول بنفسه لاستحالة ان ينقلب الممكن ممتنعا فان ما يزول
لنفسه يقتضي عدم نفسه وما يقتضي عدم نفسه فهو ممتنع لذاته لكنه
قد كان قبل الزوال ممكنا لذاته لوجوده ح فلزم ان ينقلب الممكن
ممتنعا وانه مح ولا لمؤثر اى موجب بالذات وجودي كطريان الضد
على محله فان وجوده اى وجود الضد الطارى على المحل مشروط
بعدم الضد الآخر فان المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه
بضد آخر فلو كان انتفاؤه معللا بطريانه لزم الدور ولا عدمي
كزوال شرط فانه الجوهر فنقل الكلام اليه اى الى زوال ذلك الجوهر

ويلزم الدور فان زواله ليس لنفسه ولا لامر وجودي لما مر ولا لامر
عدمي لانه انتفاء شرط فذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور
وان كان جوهرا كان عدمه لانتفاء شرط هو جوهر وذلك يستلزم
اشتراط كل جوهر بجوهر آخر ويلزم التسلسل ولا فاعلي اي لا يزول بفاعل
بالاختيار كما يقال الله تعالى يعدمه اذ الفاعل المختار لابد له من اثر وجودي
لان العدم لا يكون اثرا فيكون الفاعل المختار موجدا لا معدما
واجيب عن الاول بمنع المقدمتين اي لا نسلم ان البقاء عرض
قائم بذات الباقي وانما يلزم ان لو كان امرا وجوديا ولا نسلم استحالة
قيام العرض بالعرض والذي ذكرتموه في بيانه قدم الكلام عليه وعن الثاني
بان عدمه بنفسه ذاته اي يختار ان زواله لنفسه ولكن بعد ان
والالزام بلزوم انقلاب الممكن ممتنعا فانكم قلتم يجوز وجوده من قبل
وامتناعه في الزمان الثاني وذلك يستلزم الانقلاب المذكور
او بموثر مباين عن محله اي لا نسلم ان الموثر لو كان موجبا او
جودا يكون تاثيره بطريق طرآن الضد لم لا يجوز ان يكون المقتضي
لعدم العرض موثرا مباينا عن محله موجبا فيكون تاثيره فيه بطريق
الاعدام بدون ورود الضد سلمنا لكن لم لا يجوز ان يرد ورود
ان الضد الآخر على مجاور محل العرض كما ان الحرارة ترد على
الهواء المجاور لمحل البرودة فتزيل البرودة وذلك ليس مشروطا بعدم
الضد او انتفاء شرط هو عرض لا يستمر اي ونختار ان زواله لامر
عدمي هو زوال شرط ولا نسلم ان الشروط منحصرة في الجوهر حتى يعود
الكلام اليه ويلزم ما قلتم لم لا يجوز ان يكون شرطه عرضا لا يستمر
بقاؤه فان العرض قسمان عندنا قار الذات مستمر الوجود كالعلوم
وغير قار الذات كالحركة والصوت فاذا انقضى ذلك العرض
انعدم العرض المشروط لزوال شرطه او فاعل مختار ولا نسلم ان
اثره لا يكون عدما متجددا نعم لا يكون اثره عدما محضا وقد سلف

ولا فاعل

اي الوجه الثاني للنظام في امتناع بقاء الاجسام وقد عرفت ما فيه
الخامس في امتناع قيام العرض الواحد الشخص بمحلين اذ لو جاز
لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين اذ لا فرق بينهما في العقل لان كما
ان العرض لابد له من محل لابد للجسم من مكان فاذا جوز العقل
ان يكون العرض الواحد في هذا المحل في حالة واحدة هو بعينه الحال
في محل آخر وحكم بصحة ذلك ولا يستبعده فكذا يجوز في الجسم والحق
انه بديهي وما ذكرناه تنبيه عليه فلا يرد ما قيل لا يصح قياس الاعراض على
الاجسام في الحلول في المحال اذ لو صح ذلك لجاز ان يقال يمتنع اجتماع
العرضين في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد
لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك ولا يمنع الجزم بان سواد المحسوس
في هذا المحل غير المحسوس في ذلك المحل لجواز ان يكون سوادا واحدا
قائما بمحلين واللازم باطل بالضرورة والمنازع مكابر فالملزوم
كذلك فقيل انا لا ندعي ان جميع الاعراض كذلك بل نقول يجوز ذلك
في البعض وعدم امتناع الجزم في البعض لا يدل على عدم امتناعه في
الجميع ويلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص
بناء على ان العلة المستقلة لتشخص افراد الاعراض هي المحال الامر
في امتناع انتقال الاعراض لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك وزعم
جمع من الاوائل اي من قدماء المتكلمين ان الاضافات المتشابهة
الطرفين كالجوار والقرب عرض لامرين فان الجوار عرض قائم
بالجارين والقرب بالقريبين والجواب ان لكل واحد من الجارين
والقريبين اضافة خاصة قائمة به مماثلة لما قامت بالآخر وقال
ابو هاشم التأليف اي الحالة التي بها يرتبط احد اجزاء الجسم بالآخر
ويمتنع انفكاك بعضها عن بعض يقوم بجوهرين ولا شك في كونه
عرضا فيكون العرض الواحد قائما بمحلين والا اي لو لم يقم بهما لما
امتنعا عن الانفكاك [illegible] فانه لما لم يكن بينهما تاليف جاز

هكذا وقع في المواقف و في السيد الزين هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح ان اذ في الفلسفة القائلين بوحدة الاتفاق

انفكاك احدهما عن الآخر لكنه امتنع انفكاك المولفين الحس فيكون التأليف
ثانيا بهما ولا يتقوم التأليف بالكثير من جوهرين بل اذا انضم اليهما ثالث
حصل تأليف آخر قائم بهذا الثالث وباحد الآخرين وهكذا في الرابع وما
بعده والا اي لو قام التأليف باكثر من جوهرين لعدم اي التأليف بعدم
الثالث فلا يبقى الباقيان مؤتلفين وليس كذلك وللقائل ان يقول
التأليف الذي بين الجزئين غير الذي بين الثلثة وان ما لم والمنع هو التأليف
واجب بان اجالة عن الانفكاك الى احتياج التأليف اليهما اي الى الجوهرين
حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذي هو موجود ليس اولى من اجالته
اي عدم الانفكاك الى احتياج احدهما الى الآخر او التلاصق الفاعل
المختار وايضا لا نم ان التأليف قائم بكل منهما بل قائم بالمجموع فيكون
قائما بمحل واحد اذ هما باجتماعهما صارا محلا واحدا الفصل الثاني في مباحث
الكم لما فرغ من الابحاث المشتركة من الاعراض شرع فيما يختص كلا منها
وبدا بالكم لانه اعم وجودا من الكيف واصح وجودا من الاعراض النسبية
لان الاعراض النسبية غير مستقرة في ذات موضوعها بدا بالكم الاول
في اقسامه لم يقل في انواعه لان جنسية الكم لم يتحقق كما مر الكم اما ان ينقسم
الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو المنفصل ويسمى العدد لا انحصاره
لان قوام المنفصل بالمفرقات والمفرقات احاد وليس بين الآحاد
واحد يكون حدا مشتركا منها واما ان ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد
وهو المتصل كالخط فان اي جزء فرض منه فهو بداية جزء ونهاية جزء آخر باعتبار
ونهاية لجزئين باعتبار بحسب ما يبدي منه فرضا وكالزمان فان
الماضي والمستقبل فان لم يكن قار الذات اي لا يجتمع اجزاؤه في الوجود
فهو الزمان وان كان فهو المقدار فان انقسم في جهة واحدة فهو خط
وبه ينتهي السطح ومانع انتهاء سطح الكرة بالخط بحث كما هو حق المنقطة
وان انقسم في جهتين فهو السطح والبسيط وبه ينتهي الجسم وان انقسم
في الجهات الثلثة فهو الجسم التعليمي ... لكل لانه المبحوث

جزء

عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية والثخن والتعليمي هو ما بين السطوح
فان هذا التعريف يشمل ثخن الكرة ويمكن دفعه بان المراد بالسطوح ما
يكون سطوحا تحقيقا او تقديرا فان اعتبر اي الثخن نزولا فعمق
وان اعتبر صعودا فسمك وبهذا الاعتبار يقال عمق البير وسمك الثقل
وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول وهو البعد المفروض اولا
ومثل الطول الامتداد بين المتقاطعين في السطح من غير اعتبار تقدم
والتأخر والاخذ اي البعد الاخذ عطف على قوله البعد المفروض
من راس الانسان الى قدمه ومن راس ذوات الاربع الى ذنبه و
العرض يجب ان يقرأ بالجر ليكون عطفا على الطول والا لزم ان يكون
العرض عمقا وانما فصل بين المعطوف والمعطوف عليه بتغيير
الطول على اختلاف الاصطلاحات روما للاختصار وهو المفروض
ثانيا والامتداد الاقصر اي اقصر الامتدادين من غير اعتبار تقدم
والتأخر والاخذ من يمين الحيوان الى يساره والطول والعرض والعمق
بالتفسيرات المذكورة كميات ماخوذة مع اضافات عارضة للكل
الكميات فان البعد كمية فاذا فرض كونه ابتداء او انه اطول
بالنسبة الى امتداد آخر فهو طول واذا فرض ثانيا او انه اقصر من
امتداد آخر فهو عرض وان فرض انه مقاطع للطول والعرض فهو
عمق وقد يراد بها نفس الامتدادات كما يراد بالطول مثلا الامتداد
مجردا عن قيد الاولوية والاطولية بالنسبة الى امتداد آخر وكذا في
العرض والعمق فعلى هذا يكون كميات مجردة عن الاضافة الثاني
في الكم بالذات وبالعرض الكم بالذات ما يكون كما في نفسه والكم بالعرض
ما يكون حالا في كم كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات
لانه من اقسام الكم المتصل كما مر فانه متصل بالعرض لقيامه بالحركة
لانه مقدارها المنطبقة على المسافة لانها تزيد بزيادة المسافة وتنقص
بنقصانها وبالعكس ولا استحالة في ان يكون شيء من مقولة لم يعرض

ظ الاولية

لمن تلك المقولة ش فان القرب والبعد من مقولة الاضافة
والاقربية والابعدية التي تعرضان لهما من مقولتها ايضا ومنفصل
بالعرض ايضا اذا قسم بالساعات والايام والشهور والسنين
فيعرض له العدد اذ يقال هذا اليوم عشر ساعات مثلا فهو
محل للكم المنفصل لا لذاته ح فيكون كما منفصلا بالعرض او محلا
له اي للكم بالذات كالجسم الطبيعي فانه محل للمقدار الذي هو كم
متصل بالذات والمعدود فانه محل للعدد الذي هو كم منفصل
بالذات او حالا في محله اي محل الكم بالذات كما يقال هذا الثلج
بياضه اكثر من بياض ذلك فان البياض قبل المساواة واللامساواة
بواسطة حلوله في الجسم الطبيعي الذي هو محل للمقدار الذي هو كم بالذات
او متعلقا به اي بالكم بالذات كالقوة المتناهية وغير المتناهية
بحسب تناهي اثارها ولا تناهيها عددا او زمانا فان الاثار الصادرة عن
القوى اذا كانت متناهية او غير متناهية بحسب العدد او الزمان
يكون القوى التي هي مبادي تلك الاثار ايضا متصفة بالتناهي واللاتناهي
عددا او زمانا الثالث في عدمية هذه الكليات اي المتصلة و
المنفصلة قارة كانت او غير قارة وفي بعض النسخ في عرضية هذه
الكليات والقول بانها اعراض فرع على وجودها وعلى كونها زائدة
قال المتكلمون العدد مركب عن الوحدات التي هي اعتبارات
عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق واذا لم يكن الاجزاء موجودة
فالكل كذلك فالعدد غير موجود في الخارج وهو الكم المنفصل فهو غير موجود
في الخارج واما المقادير التي هي من الكميات المتصلة فهي الجسم او
جزء منه بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى فانه ح يكون
الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهات الثلث هو الجسم المنضمة
والمنضم بعضها الى بعض في الجهتين هو السطح وهو جزء من الاول
والمنضم في الجهة الواحدة هو الخط اعني هذا الاعتبار

فانه يمكن القول به على تقدير عدم ثبوت الجزء ويمكن ان يقال ح لا يكون
للجسم جزء بالفعل يتحقق الامتداد ولا محالة الا ان قوله واجاب الاخر
بمنع كونه زائدا على التقديرين وليست هي اي المقادير اعراضا زائدة عليها والا
انقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها والجسم منقسم في الجهات
الثلث فتنقسم الخط عرضا والسطح عمقا ح قيل لا نسلم انه يلزم من انقسام
محلها انقسامها اذ ليست هي من الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها
واجيب بان السطح مثلا على تقدير حلوله في الجسم ان لم يكن في شيء من
الاجزاء المفروضة فيه انما قيد بالمفروضة لئلا ينهض الخصم بالمنع و
يقول لا نسلم ان في الجسم اجزاء حتى يقال انه قائم بها او لا فلما قيد بالمفروضة
سقط عنه ذلك لان الخصم معترف بان في الجسم اجزاء مفروضة وان لم يكن
بالفعل فلا يكون حالا فيه وان كان فاما ان يوجد تمامه في كل واحد
فيقوم الواحد بالكثير او لا تمامه بل يوجد في كل واحد من الاجزاء المفروضة
شيء من السطح فيلزم انقسامه اي قسمته عمقا لانه ح يوجد شيء منه في الاجزاء
المفروضة من جهة العمق واعلم انه بقي ههنا قسم آخر وهو ان يكون تمامه
حاصلا في بعض الاجزاء دون البعض وانما لم يذكره المصنف لوضوح
بطلانه فانه ح يكون محل السطح هو ذلك البعض والمقدر ان محله هو الجسم
هكذا قيل وفيه نظر فان معنى حلول الشيء في الشيء لا بطريق السريان ليس
الا انه حال في بعض اجزائه وح يجوز ان يكون السطح حالا في الاجزاء المنضمة
في الجهتين لا في الاجزاء المنضمة في الجهة الثالثة فلا يلزم الانقسام من جهة
العمق مع انه لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقوم بالمجموع من حيث هو
مجموع بان يحصل للاجزاء وحدة يقوم بها العرض احتج الحكماء على ان
المقادير اعراض موجودة زائدة على الجسمية بان الجسم الواحد قد يتوارد
عليه المقادير المختلفة كالشمعة المكعبة اذا جعلت كرة ثم اسطوانة مع بقاء
الجسمية المعينة بحالها ولا شك في ان الوارد الزائل غير الباقي وغير
جزء وبان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي اي قاعدة لان

الخط نهاية السطح وطرفه والسطح نهاية الجسم التعليمي وطرفه فيكونان عارضين
د المتخلخل تارة بان يزيد مقداره من غير انضمام شي اليه كالماء المنجمد اذا اذيب
والمتكاثف اخرى بان ينقص مقداره من غير نقصان شي من اجزائه كالماء اذا
انجمد فلا يكون جوهرا اذ الجوهر اي الجسم الطبيعي باق بحاله لا يتغير عن طبيعته
النوعية بالزيادة والنقصان والمتغير غير الباقي فالخط والسطح الذي
من صفاته وعوارضه اوليا بذلك واجيب عن الاول ان المتغير هو شكل
لا المقدار الا ترى انه اذا زيد في طوله نقص في عرضه وبالعكس فالمقدار
لا يتغير في الاحوال بل المتغير هو الاشكال وهذا دل على ان الشكل زائد
على الجسم لا المقدار او نقول المتغير هو اوضاع اجزاء الشكل الجسم
اي صحة ما ذكرتم يتوقف على نفي الجزء اذ على تقدير وجوده لا يلزم ان يتغير
اختلاف تلك الاحوال بسبب اختلاف المقادير لجواز ان يكون سبب اختلاف
اوضاع الاجزاء بانتقال بعضها من سمت الى اخر وعن الثاني نمنع مقدمة
فانا لا نسلم ان الخط والسطح من صفات الجسم التعليمي انما يصح ذلك
لو كانا موجودين ولئن سلم كونهما موجودين فهما من صفات الجسم الطبيعي
ولا نسلم ان الجسم التعليمي عرض والقول بالتخلخل والتكاثف مبني على
تحقق الهيولى والصورة ونفي الجزء والا لزم انقسامه وسيأتي الكلام
في ذلك ولئن سلم الجميع فلا نسلم ان المتغير هو الجسم التعليمي بل هو الجسم
الطبيعي لجواز ان يكون حصول العظم بسبب تفرق اتصال الجسم الموجب لزوال
تلك الجسمية على ما هو مذهب المتكلم الرابع في الزمان من الناس من انكر وجوده
لانه على تقدير وجوده لو كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضي اي كونان
معا فيكون الحادث اليوم حادث يوم الطوفان اقول الملازمة
ممنوعة فانه على تقدير ان يكون قار الذات يجوز ان يكون بعض اجزاء
ظرفا لبعض الحوادث والبعض الاخر ظرفا لبعض اخر كان المكان كذلك
ويمكن ان يجاب عنه بانه لا معنى لظرف الزمان للشي الا مقارنته معه في الوجود
والمتغير غير قار قيل لا يلزم من الاستمرار الدوام لجميع الماضي

زمانا صح

والحاضر لجواز ان يكون مستقر الذات زمان وجوده متقدم بعده اقول فح
يلزم ان يكون الحادث في الجزء الاخر منه موجودا في الجزء الاول وهو
معلوم البطلان ولو لم يكن قار الذات لزم تقدم بعض اجزائه على
بعض بعدية لا يتحقق الا مع الزمان اذ التقدم بحيث يمتنع تحقق
المسبوق مع السابق من خواص الزمان فيكون للزمان زمان و
تسلسل واجيب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان اجزاؤه لا يكون كل
تقدم لعدم اخر والا تسلسل فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات
وهو الذي يسمى بالزمان والتقدم لغيره بواسطته والمثبتون تمسكوا
بوجهين الاول انا فرضنا حركة في مسافة معينة تقدر من السرعة
واخرى مثلها انا فرضنا ليس كون الزمان قابلا للمساواة قطعنا المسافة
ابدا انا معا معا وان تاخرت الثانية في الابتداء ووافقت في الوقوف
انا فرضنا ليس كونه قابلا للزيادة والنقصان والتجزية وفيه دلالة ايضا
على ان الامكان مغاير لنفس الذات الحركة وسرعتها فان السريع
الاول يشارك الثاني في الحركة والسرعة ويخالفهما في مقدار الامكان
اي الامتداد الذي يقع فيه الحركة مطلقا اقل وكذا ان وافقها اخذا وتركا
وكانت ابطأ انا فرضنا ليس ان هذا الامكان مغاير للامتداد الذي في
المسافة لان الحركة البطيئة والسريعة اشتركا في هذا الامكان وتغايرا
في المسافة فمن اخذ الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة
معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين ضرورة ان البطيء
تقطع في ذلك الامكان اقل ومن اخذ الثانية وتركها امكان اقل من ذلك
اي من الامكان الاول تلك المسافة المعينة وهو جزء من الامكان
الاول فيكون قابلا للزيادة والنقصان ولا شي من العدم كذلك
وحاصله ان الحركة لها تفاوت ليس بالمسافة لحصوله مع اتحاد
المسافة واتفاقه مع تفاوت المسافة وليس عائدا الى السرعة والبطء
ففي الحركة ما يقبل التفاوت ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته

وهو الكم ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التفاوت عائدا الى
المسافة ان كانت مختلفة والى السرعة والبطوء ان كانت متحدة
الثاني كون الاب قبل الابن ضروري فالقبلية ليست وجودية لا
ولا عدم الابن لتعقلها مع الغفلة عنها ولا امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية
التي هي عدمية لكونها محمولة على العدميات ويجب كون احد النقيضين
وجوديا فهي اذن زايد ثبوتي وظاهر انها ليست من الموجودات المستقلة
بانفسها في الخارج لانها من النسب والاضافات فلا بد لها من موضوع
ولا جايز ان يكون الموضوع هو الاب من حيث هو لانه جوهر جسماني
وبهذا الاعتبار ليس قبل الابن فيكون امرا اخر لحقه القبلية بالذات
دفعا للدور والتسلسل واستحال ان يكون ثابت الاجزاء لاستحالة ان لحقه
القبلية والبعدية لذاته بل امرا متقضيا ولا يجوز ان يكون الحركة لان
الحركة التي تعقل قبل تجوز تعقلها بعد والذي لحقه القبلية لذاته
استحال تعقله بعد فتعين ان يكون ذلك هو الزمان واجيب بان هذه
الامكانات امور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج فانها امتدادات
يرتسم في الذهن من اخذ الجسم في الحركة واما قبولها الزيادة والنقصان
فلا يدل على وجودها في الخارج فان ايام الطوفان ومحمد اكثر مما بين
بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام وكذا القبلية ايضا اعتبار عقلي لا وجود
لها في الخارج وكونها نقيض اللاقبلية لا يستلزم وجودها لجواز كون
النقيضين عدميين كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى ثم اختلفوا
فقيل انه جوهر مجرد لا يقبل العدم والا اي وان لم نقل انه موجود فلو قبل
العدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا مع الزمان اذ ليس
معنى كون عدم الشيء بعد وجوده الا ان عدمه حصل في زمان بعد زمان
وجوده فيلزم وجوده حال عدمه وهو محال واذا لم يقبل العدم لذاته كان
وجوده واجبا وما كان وجوده واجبا لا يكون جسما ولا جسمانيا ولظهور
هذا لم يتعرض له المصنف ورد بان المحال انما لزم من فرض عدمه

بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا والعدم بعد الوجود اخص من
العدم فلا يوجب عدمه عدمه وايضا هو منقوض بتقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا فجاز ان يكون
تقدم وجوده على عدمه كذلك وقيل هو الفلك الاعظم لانه محيط بجميع
الاجسام جعلناه كبرى لقولنا الزمان محيط بجميع الاجسام ينتج ان
الزمان هو الفلك الاعظم قيل الكبرى ممنوعة لان الفلك الاعظم
من الاجسام وليس هو محيطا بنفسه وفيه نظر لانا نقول انه
يريد بالاحاطة الزمانية او المكانية فان اريد الاول فالكبرى ممنوعة
وان اريد الثانية فالصغرى ممنوعة وقيل لانه استدلال من الموجبتين
في الشكل الثاني قلت يمكن توجيهه على صورة الشكل الاول هكذا
الزمان محيط بجميع الاجسام وكل ما هو محيط بجميع الاجسام فهو الفلك
الاعظم وقيل حركته لانه غير قار الذات ومنع القول كان الصواب
ان يقول وعورض بان الحركة هي اما سريعة او بطيئة والزمان
ليس كذلك اي لا يوصف الزمان بانه سريع او بطيء وايضا
هو قياس في الشكل الثاني من موجبتين فان قيل المراد ان
الزمان غير قار وكل ما كان كذلك فهو حركة منعنا الكبرى و
قيل مقدارها اي مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو
ومن تبعه واحتجوا بان الدليل دل على انه يقبل المساواة و
المفاوتة وما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يكون منفصلا
والا لانقسم الى ما لا ينقسم لانه ح يكون مركبا من وحدات
غير قابلة للانقسام ويلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى
وهو بين بطلانه وانما يلزم ذلك لان المتحرك اذا قطع في
جزء لا يتجزى من الزمان جزء من المسافة فان لم يقبل جزء
المسافة القسمة لزم ما ذكرنا وان قبل كان زمان قطع نصفه
زمان قطع كله فيلزم انقسام جزء الزمان على تقدير عدم

الانقسام فهو متصل غير قار لان اجزاءه لا تجتمع في الوجود على ما مر فله
مادة اما الاول فلانه يكون من الاعراض الغير القارة وكل عرض لا بد له من محل
واما الثاني فلانه حادث وكل حادث مسبوق بالمادة على ما مر وتلك المادة
لا يكون المسافة والا يلزم ان يكون الزمان مطابقا للمسافة وليس
كذلك لان المختلفين في المسافة قد يستويان في الزمان كما يتحرك
احدهما فرسخا في ساعة والآخر فرسخين والمقدار الواحد لا يكون
مقدارا لمادتين مختلفين في الصغر والكبر وكذا المختلفان في الزمان
قد يستويان في المسافة كما يتحرك احدهما فرسخا في ساعة والآخر في ساعتين
ولا يجوز ان يكون لمادة واحدة مقداران ولا المتحرك لان المختلفين في
الزمان قد يتفقان في المقدار وبالعكس ولا الاشياء من مسافة القارة
لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا والا لزم تحقق الشيء
دون مقداره وهذا يدل ايضا على انه ليس مقدارا لما فيه والمتحرك
فيكون هيئة غير قارة وهي تلك الحركة يكون مستديرة لان المستقيمة
منقطع لا محالة لتناهي الابعاد ووجوب السكون بين كل حركتين مستقيمتين
والزمان لا ينقطع لاستلزامه لما مر ويكون اسرع الحركات
لان الزمان يقدر به سائر الحركات فيكون اسرعها لان الاكثر يقدر
بالاصغر ولا بالعكس ومثال هذا الفرسخ كذا ذراعا وهذا الرمح كذا ذراعا
وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يقدر الاكبر والاكبر لا يقدر الاصغر
وهو الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فانها اسرع الحركات
واعلم ان مدار هذه الحجة على ان يقول لما قرأه يقتضي التجدد وذلك
انما يثبت لو ثبت وجوده لذاته لا لغيره وهو ممنوع وان الجوهر الفرد ممتنع
الوجود لذاته ضرورة ان كونه غير منفصل موقوف عليه وان كونه كما
متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل اما لعرضيته او لحدوثه
المحوج الى المادة وهو ممنوع لان المتكلم لا يقول بوجود الزمان وعرضيته
بل يقول هو عدمي واما احتياج الحادث الى المادة فقد سبق الكلام

عليه وايضا ارسطو وشيعته يقولون بحدوث الزمان حتى يحتاج
الى المادة الخامس في المكان انما اوردوه في مباحث الكم لانه سطح عند الاكثر
المكان امر موجود خلافا لبعضهم لان بديهة العقل تشهد بان المتحرك
ينتقل من مكان الى آخر والانتقال من العدم الى العدم محال بالبديهة
وانكاره مكابرة خارج عن الممكن وبعضهم ذهبوا الى انه هيولى الجسم
وبعضهم الى انه صورته لان الجزء ينتقل بانتقاله بخلاف المكان
وهو السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر للمحوي عند ارسطو
واكثر المتأخرين والبعد المجرد الموجود اي الحاصل لا في مادة الذي ينفذ
فيه الجسم اي يصير الجسم شاغلا له بالحصول فيه عند شيعة افلاطون
وهو مذهب اكثر المتقدمين والبعد المفروض عند المتكلمين والبعد
المفروض عند المتكلمين والعبارة المشهورة منهم ان المكان هو
الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله كان خاليا والدليل
الاول ان المكان هو سطح او الخلاء اي البعد المجرد او المفروض
والثاني باطل لوجوه الاول انه لا يكون عدميا والا لما قبل الزيادة
والنقصان بالضرورة لكنه يقبلهما لان الخلاء الذي بين المدينتين
مقدير وجوده اعظم من الذي بين جداري بيت ولا وجود بوجوه
الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين اي بعد
المكان والمتمكن واتحادهما لانه لم يتميز البعد المجرد عن بعد
الجسم المتمكن فان الاشارة الى احدهما الاشارة الى الآخر
فارتفع التمايز وهو التداخل اذ لا نعني الا ملاقاة الشيئين بحيث
يرتفع الامتياز بينهما في الوضع والمقدار وتجويز ذلك يفضي
الى تجويز تداخل العالم في حبة خردل وهو محال بالضرورة وللقائل
ان يقول لا يلزم من جواز تداخل بعدين احدهما مادي والآخر
غير مادي جواز تداخل البعدين الماديين الثاني من الوجوه الدالة
على ان الخلاء ليس موجودا ان تجرده لا يكون لنفسه فيكون علية للتزيد

انما يتم لو كان التجرد امرا وجوديا يحتاج الى علة لكنه ممنوع ولكن الجواب
عنه بما سبق في الوجود ولا للوازمه والا لكان كل بعد مجرد الاساع
تخلف مقتضى الذات ولوازمها عنها ولا لعوارضه والا لكان مفتقرا
الى المحل مستغنيا عنه لعارض وهو محال لان ما بالذات لا يزول
بالعرض اقول مقتضى ذات الحجر مثلا الحركة الى السفل وقد يتحرك الى
العلو بقاسر الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس وجوديا
ان البعد ان كان مما يتحرك كان له حيز لان الحركة عبارة عن الانتقال
من مكان الى مكان آخر فيكون للحيز ايضا بعدا فيفتقر الى بعد آخر ذلك صح
وذلك الى آخر وسلم جوازه فكان هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية
وهو محال بالضرورة وان سلم جواز ابعاد متداخلة الى غير النهاية كان لها
من حيث انها باسرها قابلة للحركة مكان لا يعدم الان وذلك لا يكون بعدا
لانه لا محالة يكون خارجا عن كل الابعاد لما تقدم من استحالة كون المكان
داخلا والخارج عن جميع الابعاد لا يكون بعدا واذا لم يكن بعدا بطل
قولكم المكان هو البعد وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع عنها ان كان
هو الذات ولوازمها لم يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد المانعة عن
الحركة وان كان ما يعرض لها فطبيعتها من حيث هي قابلة للحركة فالبعد
يكون مما يتحرك ويكون هذا القسم هو الاول بعينه ويعود الالزام
المذكور في الوجه الاول وهو اما التسلسل او كون المكان غير بعد
وقيل المراد بالالزام هو رجحان مقتضى العارض على مقتضى الذات
وفيه نظر لان ذلك انما يلزم ان لو كان الذات مقتضيا شيئا والعارض
منعها وههنا ليس كذلك والذات قابلة للحركة لا انها مقتضية لها
وكون الذات قابلة لشيء مع عروض مانع عنه ليس بمحال وللقائل ان
يقول لا نسلم ان مجموع الابعاد باسرها قابلة للحركة حتى يكون لها
مكان فان من الجائز ان يكون كل واحد منها قابلا للحركة ولا يكون
المجموع من حيث هو المجموع قابلا لها وايضا لا نسلم ان ذلك خارج

عن كل الابعاد وانما يلزم ان لو كانت سلسلة مشتملة على جميع الابعاد
وهو ممنوع الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء انه لو كان خلاء سواء
كان بعدا موجودا او مفروضا لكانت الحركة واقعة في زمان لامتناع وقوعها
لا في زمان لانها تقع في مسافة والمسافة منقسمة فيكون زمان الحركة في
نصفها قبل الحركة من نصفها الى الآخر فاذا كانت فيه في زمان وقوع الحركة
في فرسخ خلاء مثلا ساعة فرضا ففي فرسخ ملاء عشر ساعات
لكون زمان الحركة مع العائق اطول من زمان الحركة لا مع العائق
لعرض ذلك الاطول عشرة اضعاف وفي ملاء آخر قوامه عشر قوام الاول
اي يكون ارق من الملاء الاول عشر مرات ساعة لان كثرة الزمان
وقلته بحسب رقة العوائق وغلظها لزمان ذي العائق اي الحركة في الملاء
كزمان عديم العائق اي الحركة في الخلاء هذا خلف الثالث من الوجوه
الدالة على نفي الخلاء لو كان خلاء سواء كان عدميا او بعدا ثابتا
لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى لانه لا يكون فيه اختلاف
اصلا لامتناع الاختلاف في العدم الصرف والبعد المتشابه الاجزاء
فيكون جميع جوانبه بالنسبة الى الجسم على السواء فلا يسكن فيه لانه
ليس حصوله فيه اولى من حصوله في غيره ولا يميل اليه اي الى بعض جوانبه
لان الميل والحركة من احد الحيزين الى الآخر هو ترك الحيز الاول وطلب
الحصول في الثاني ولا بد لذلك من اولوية فعلم انه لو ثبت الخلاء لامتنع
سكون الجسم وحركته لكن التالي باطل فالمقدم مثله لا يقال لم لا يجوز
ان يكون المقتضي لحصوله في بعض الجوانب هو في الجسم او الفاعل
لانا نقول ان نسبتهما الى جميع اجزاء الخلاء بالسوية فالاقتضاء
يؤدي الى الترجيح من غير مرجح واجيب عن الاول من الوجوه
الدالة على نفي الخلاء بان الزيادة والنقصان باعتبار الفرض لا
يحملها الخلاء على تقدير كونه عدميا باعتبار الفرض على معنى انه
لو كان بين المدينتين بعدا موجود لكان ذلك المقدار اعظم من المقدار

الذي من الحادين وذلك لان نابع عدمه وهذا جواب عن الشق الاول
من هذا الدليل وعدم الاحساس هذا جواب عن الوجه الاول من
الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس وجوديا بهما اي بالبعدين معا على
تقدير ان يكون الخلاء بعدا موجودا يحصل فيه الجسم لاستلزم التداخل
والاتحاد لانه لا يلزم من عدم تمكن الحس عن الامتياز عدم الامتياز
في الواقع اقول لم لا يمكن اجتماع العالم في جرم حرذلة لا يمكن الحس من التميز
وهو مح وان ذات البعد هذا جواب عن الوجه الثاني من الوجوه
الدالة على ان الخلاء ليس بعدا وجوديا وذلك ان يقال ذات
البعد من حيث هي لا تقتضي لقيام غنيا بحسب الذات
عن المحل محتاجا اليه لعارض فيستلزم زوال ما بالذات لما
بالعرض فيكون محالا اقول لم يزول عدم الاقتضاء الذي هو ذاتي
لعارض يلزم المحذور ولا تقبل الحركة مجردا وذلك لا يوجب امتناع حركة
المادة هذا جواب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء
ليس بعدا وجوديا وتقريره انا نختار ان البعد الذي هو المكان يمتنع
عليه الحركة ولا نم ان امتناع الحركة لو كان لذات البعد او لما يلزمه لزم
امتناع الحركة على الاجسام وانما يلزم ذلك لو كان البعد الذي هو
المكان وبعد الجسم متساويين بالحقيقة وهو ممنوع لجواز اختلافهما
بالحقيقة فان احدهما مادي والاخر مجرد والابعاد التي في الاجسام
من الابعاد المادية وحصول الاجسام في الابعاد التي لا تقبل الحركة
لا يمنع من حركتها ووجه بعضهم هكذا انا نختار ان البعد المجرد
لا تقبل الحركة لعارض ولا يلزم منه الح المذكور في القسم الاول
فانه من الجائز ان يكون هذا العارض لازما له حال تجرده وسا
عنه حال حلوله في المادة وح لا يلزم من امتناع تحرك البعد المجرد
امتناع تحرك الاجسام وعن الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء
ان الحركة لذاتها تقتضي زمانا والا اي لو لم تقتض الزمان

بل بسبب ما في المسافة من العائق فقط لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان
لعدم العائق المقتضي للزمان وهذا مع ظهور بطلانه الخصم ايضا لا
يجوزه لا ينافي ما ادعاه من المساواة بين الزمانين وكيف يصح هذا والحال
ان كل حركة فهي على مسافة منقسمة حال من ضمير الحركة التي في محل كل
بعلة او خبر بعد خبر او صفة المسافة وقوله وهي عطف على قوله على
مسافة وهي بانقسامها الى اجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وذلك
لا يتحقق الا مع الزمان فعلم ان الحركة من حيث هي تقتضي زمانا وهو
ان ذلك الزمان ساعة بحسب هذا الفرض وهو محفوظ في جميع الاحوال
وبعض بحسب المعاوق قدرا اخر وهو الذي يزيد وبعضه بسبب
رقة المعاوق وغلظه فاذا فرضنا ما في الملاء الاول واقعا في عشر
ساعات فالساعة الواحدة تكون مقتضى ذات الحركة وتسع
ساعات مقتضى العائق فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة مقتضى ذات
الحركة وعشر تسع ساعات باقتضاء العائق فيزيد زمان الحركة في
الملاء الرقيق على الحركة الخلائية ولا يلزم المساواة وعن الثالث من
الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الخلاء بعد متشابه ولا يلزم الترجيح
من غير مرجح لو كان هناك بعد خال وهو ممنوع وحصول بعض
الاجسام جواب سؤال مقدر تقدير السؤال ان الخلا منافي حصول
اجزاء العالم في بعض جوانب البعد دون الاخر كحصول النار في
جانب المحيط والارض في جانب المركز وامثالهما فانه يلزم الترجيح
بلا مرجح وتقرير الجواب ان حصول بعض الاجسام في بعض الجوانب
دون بعض لا متيازها لما فيهما من الملائمة والمنافرة ولاجل اقتضاء القرب
والبعد اذ النار بحسب خفتها يلائم المحيط وينافي المركز والارض
بحسب ثقلها يلائم المركز وينافي المحيط وهكذا بعض الاجسام يقتضي
القرب من المركز والبعد من المحيط كالماء والبعض الاخر يقتضي على
ذلك وعورض دليل القائلين بان المكان هو السطح بان القول بالسطح

باطل والا لتسلسل الاجسام الى غير النهاية لان كل جسم فله حيز لا محالة
وحيزه هو السطح الباطن للحاوي فالجسم الحاوي له حيز ايضا ويلزم حيزا
ويلزم التسلسل وهو مخ لتناهي الابعاد لانا نقول لا نسلم ان كل جسم له حيز
اذ المحدد لا حيز له على مذهب ارسطو بل له وضع خاص وهو الهيئة التي
له بسبب نسبة بعض الاجزاء الى البعض ونسبتها الى الامور الخارجة
اذ حركته عنده وضعية لا مكانية لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه
ههنا وهناك ضرورة الشيخ الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعي قالوا نعلم
بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في حيز فما بالهم نسوا ذلك وانكروا
حين الزموا به كيف وان الحركة الوضعية انما تعرض لمجموع المحدد واما
نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فتبدل
لان المكان لهما تبدل ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها تبدل
لم يكن للقمر ولا للشمس ولسائر الكواكب لا لمكانها تبدل والضرورة تبطله
ولما كان الحجر عند جريان الماء عليه ساكنا واللازم باطل بالضرورة بيان
الملازمة ان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح آخر على تقدير ان يكون
المكان هو السطح والحجر عند جريان الماء حصل له مفارقة سطح الى سطح
آخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا لا يقال سكونه بقاء نسبته مع الساكنات
والحجر عند جريان الماء عليه نسبته باقية مع الساكنات لان بقاء النسبة معلل
بسكونه اذ بقاء النسبة بين الجسم وبين الساكنات باعتبار انه ساكن فلا يصح تعريفه بما هو
معلول له ولقائل ان يقول الحركة هي انتقال المتحرك من سطح الى سطح او لا مفارقة
سطح عن المتحرك واتصال سطح آخر به فلا يلزم ان يكون الحجر الواقف متحركا فان
قيل يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون لانه ليس بساكن اذ السكون هو الحصول
في مكان واحد اكثر من زمان واحد والحجر ليس كذلك قلنا لا نم استلزامه ما ليس
ما ذكرتم بل عدم الحركة عما من شانه الحركة وهو صادق ههنا وللزوم ازدياد المكان
ونقصه والمتمكن بحاله كما اذا انكسرت شمعة مدورة فان المكان يزداد لان
السطح المحيط بالمدور اصغر من المكعب لان الشكل المستدير اوسع الاشكال

المتمايزان

يعني لو فرضنا سطحين محيطين بالجسمين متساويين مكعب ومستدير مستويان متساويا
المساحة كان مساحة الجسم اكثر من مساحة الجسم المكعب ويلزم من ذلك انه
اذا تساوى الجسمان يكون السطح المحيط بالمكعب اكثر مساحة من المحيط
بالمدور فنعلم من ذلك ان المتمكن باق مع ان المكان ازداد عند التكعيب و
بالعكس اي كما اذا جعلت الشمعة المكعبة كرة فان المكان منتقص لما
ذكرنا والمتمكن بحاله لكن التالي وهو ازدياد المكان ونقصه مع بقاء المتمكن
بحاله مح فالمقدم مثله ولقائل ان يقول لا نم بقاء المتمكن بحاله فان مقداره
متغير لقول البعض وهو مشترك الالزام فانه لو كان المكان هو الخلاء كان الخلاء
المشغول بالشمعة حال كونها مكعبة اكثر من الخلاء المشغول بها حال كونها
كرة والدليل على امكان الخلاء انه لو رفع صفحة ملساء اي ما لا اختلاف في اجزائه
رفعا وخفضا ولا مسام فيه اصلا عن مثلها دفعة لخلا الوسط اول
زمان الارتفاع لان الجسم كالهواء مثلا انما ينتقل الى الوسط من الاطراف
بناء على راي الحكيم فحال كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا لامتناع حصول
جسم في زمان واحد في مكانين لكن المقدم وهو الرفع المذكور ممكن لانا
نعلم بالضرورة امكان وجود سطحين على الصفة المذكورة بحيث لا يتخللهما
ثالث وامكان رفع جزء من الاعلى عن الاسفل دفعة اذ لم يرفع
الجزء الثاني منه اذ لو بقي الثانية مماسا لزم وقوع التفكك في السطح
بتحرك البعض مع سكون الآخر لا يقال الورقة المنطبقة على مثلها
يرتفع بعض جوانبها دون البعض ولا يتفكك لانا نقول نحن بعرض
الكلام فيما لا ينعطف لصلابته كصفحة من حديد واذا ثبت امكان
المقدم وهو الرفع امكن التالي وانما فرض الصفحات ملساء
ليحصل الانطباق التام بحيث لا يمكن بقاء الهواء في وسطها
اصلا اذ مع الخشونة لا يحصل ذلك وانما قلنا على راي الحكيم اذ على
اصل المتكلم جاز حصول الجسم في الوسط بخلق الله الفعال المختار
بدون المرور على الاطراف فان قلت ان اراد بالدفعة الآن فلا نم

صفحة مع

صفحتان

الناعل

جواز الدفع فيه لانه حركة والحركة لا تقع الا في زمان وان اراد بها الزمان
فلا نسلم ان عند حركة الاعلى عن الاسفل يبقى الوسط خاليا بل
تحرك الجسم من الطرف الى الوسط في ذلك الان بعينه الزمان قلت
الدفع لكونه حركة وان وقع في زمان فلا خفاء في ان انفصال
الاعلى من الاسفل يكون في ان واذا كان ذلك في ان كان الانفصال
من الوسط في ذلك الان بعينه وفي ذلك الان اذا كان الطرف
مشغولا بالهواء سواء وصول الهواء اليه يكون الوسط لا محالة خاليا
ولا نعم ان يمنع امكان رفع الاعلى بدون الاسفل دفعة على هذا
التقدير فان الاسفل يرتفع معه كما نقله اصحاب الحيل ولو
لم يكن خلاء يلزم من حركة البقة مدافع جملة العالم لانه اذا كان العالم
كله ملاء فاذا اشتغلت البقة فلا يكن نفاذها الى مكان خال لانتفاء
المفروض بل الى مكان مملو فذلك الجسم الذي كان في المنتقل اليه
ان لم ينتقل عن مكانه لزم تداخل الاجسام وانه باطل وان انتقل
فاما ان ينتقل الى مكان البقة فيتوقف كل منهما عن مكانه
على حركة الاخر عن مكانه ويلزم الدور وانه باطل ايضا او ينتقل
الى مكان غير البقة فالكلام فيه كما في الاول فيلزم من حركة البقة تدافع
جملة اجسام العالم وانه باطل بالضرورة وهذا الدليل ايضا الداعي
فان عند المتكلم قد يعدم الله الجسم الذي قدامه ويخلق جسما في
مكانه لا انتقال بما يحل ما وراءه ومكانه فما الان زوال مقتدر
وحصول آخر فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع
وللمانع ان يمنع بطلان الدور فانه دور معية فان انتقال الجسم
عن المكان وانتقال لا جزائه معا كاجزاء الحلقة التي يدور
على نفسها وبالجملة فان اراد بالتوقف امتناع الانفكاك فقد
تعاكس وليس بمحال وان اراد امتناع الانفكاك بحسب التقدم
معا
ههنا الفصل الثالث في الكيف الاستقراء دل على انحصار

اقول من الظاهر ان
قوله بحيلة مستند
المنع معول يعده ذلك
في الجواب وكلاهما ممنوع
غير متوجه

هذه المقولة في اربعة اقسام الكيفيات المحسوسة والنفسانية
والمختصة بالكميات والاستعدادات ومنهم من اراد اثبات الحصر
بالترديد بين النفي والاثبات فقال الكيف مختص بالكم اولا وهذا اما
محسوس اولا وهذا اما استعداد نحو الكمال اولا فلم قلتم ان
الكمال هو الكيفية النفسانية ولم يجب تعرض ذات الانفس غاية
انا لم نجده فالمال الاستقراء ولنقول عليه اولا اما القسم الاول ففيه
مباحث الاول في اقسامها الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة
اي ما يستقر كصفرة الذهب سميت انفعاليات والالوان وان
لم يكن راسخة بل كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل
فانفعالات وانما سميت الكيفيات المحسوسة بالانفعاليات
والانفعالات لانفعال الحس عنها اولا فانها محسوسة والاحساس
انفعال الحاسة واعتبرت الاولية ليخرج ما ينفعل عنه الحواس ثانيا
كالاشكال فان الاحساس بها انما يكون بسبب اللون قيل
عليه الالوان من الكيفيات المحسوسة مع انه لا يحدث منه
الانفعال في الحس اولا بل بواسطة الضوء واجيب بان الضوء
شرط لوجود الالوان لا للاحساس وفيه نظر لا سيما ان جعل
الضوء شرطا لوجود اللون ليس بصواب اقول بل الجواب ان المراد
بكونها محسوسة اولا انه اذا تعلق الاحساس بالجسم فانما يتعلق بها
اولا والالوان ايضا كذلك ولانها تابعة للمزاج اما بالتشخص كحلاوة
العسل وحمرة الدم فان حلاوة العسل تابعة للمزاج العسلي ضرورة
انها حصلت في مادة تكونت عسلا فانفعلت بفعلها لاحدث بها الحلاوة
لاجل ذلك وكذلك حمرة الدم تابعة لمزاج الدم او بالنوع كحرارة النار
وبرودة الماء فان حصول الحرارة في النار وان لم يكن تابعا للمزاج و
انفعال اذ لا مزاج للنار لكونها بسيطة لكن من شان نوعها ان
يحدث بالانفعال المزاجي كحرارة العسل اقول في هذا التمثيل تسامح

ر
لما

فانه لا حرارة في العسل بالفعل واما قولهم العسل حار فمعناه انه اذا صار
غذاء للانسان مثلا حصل بسببه في بدنه حرارة ثم انهم انما سموا القسم
الثاني انفعالات لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها في معرض التجدد
والتغير اشبهت الانفعالات فسميت بها تمييزا او هو شارك القسم
الاول في سبب التسمية لكن حاولوا التفرقة فخصوا اسم جنسه لما قلنا
وهي اي الكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة
الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي هذه
الاربعة كيفيات اول لتكيف البسائط بها اولا لان تكيف البسائط
بها قبل تكيفها بسائر الكيفيات ولذلك جاز خلو الجسم العنصري عن
جميع الكيفيات سوى هذه الاربع اذ قد يوجد جسم بدون طعم و
لون ورائحة ولا يوجد خاليا عن شيء من هذه الاربع او لانها ملموسة
اولا بالذات بخلاف الباقي فانها ملموسة بتوسطها كالخفة والثقل
فان الحرارة والبرودة تفيدان انها سكذا قيل اقول فيه بحث فان عدم خلو
الجسم عنها لا يوجب اوليتها وكذا افادة الحرارة والبرودة للخفة والثقل
لا يوجب كونها محسوسين بواسطتها وقيل انما سميت بها لان البسائط
تكيف بها المركبات ثانيا وليس بشيء لان الثقل والخفة وغيرهما
ايضا مما تكيف بها البسائط اولا ثم المركبات ثم منها اي الخفة
والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات وهي
الالوان والاضواء والى المسموعات وهي الاصوات والحروف و
المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات وهي الروائح الثانية تحقيق
الملموسات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات اي من جملة
المحسوسات التي هي اظهر من غيرها اظهر المحسوسات الملموسة
لما سائر بما لا يعد من ان الالوان اظهر المحسوسات واظهرها فلا
حاجة الى تعريفهما والحرارة تحصل تفريق المختلفات وجمع المتماثلات
من حيث انها اي الحرارة اذا اثرت في جسم مركب من الاجسام

المختلفة في اللطافة والكثافة فانها بواسطة التسخين تصعد الالطف
فالالطف كالهواء فانه اقبل للتصعيد من الماء والماء من الارض اذ
كل ما هو الطف اقبل للتصعيد لكونه اخف ثم يلزم تفريق الاجسام
المختلفة في اللطافة والكثافة ولا يخفى ان عند تفريق تلك الاجسام المختلفة
يميل اجزاء كل واحد منها الى احيازها الطبيعية فينضم كل جزء الى ما
شاكله في النوع بمقتضى طبعه كالاجزاء الهوائية فانها تنضم الى الهواء
والمائية الى الماء والارضية الى الارض لان الجنسية علة الضم ولما كانت
الحرارة معدة لهذا الانضمام نسب اليها فان قلت انا نجد الامر بخلاف
ذلك فانها تفرق الماء بالتصعيد وتربط الحطب بتفرقة قلت انها لا تفرق
الماء بالتصعيد بل اذا احال جزء من الماء هواء فارق ذلك الجزء الماء الذي
ليس من طبيعته ثم انه قد يختلط بذلك الهواء اجزاء مائية فيصعد مع
ذلك الهواء واما الحطب فان الاجزاء الارضية فيها متماسكة بالرطوبات
المائية التي فيها فاذا فرق من الرطب والبس عرض منه تناثر الاجزاء
اليابسة الا اذا كان الالتحام بين البسائط شديدا فيحدث سيلانا
ودورانا ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال
اي يكونان متساويين يقربا لامتناع وجود المعتدل الحقيقي فان الحرارة
اذا اثرت فيه لم يقو على التفريق بينهما لما بينهما من التلازم و
التجاذب كما في الذهب فانه اذا اثرت الحرارة فيه حتى اذابته لم
يحصل التفرق بين اجزائه بواسطة ان الجزء اللطيف اذا مال الى
التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار بل يحدث حركة دورية وتفيد
تليينا فقط ان كان الجزء الكثيف غالبا على اللطيف لا في الغاية
كالحديد وانما قال لا في الغاية اذ لو كان غالبا في الغاية لم يقو الحرارة
على التليين ايضا كالطلق والياقوت الا بالحيل كما يفعله اصحاب الاكسير
وتفيد تصعيدا بالكلية ان دامت الحرارة ويكون الجزء اللطيف اكثر من
الكثيف كالنفط والنحاس المركب مع النوشادر تركيبا شديدا

ويسمى النحاس المزهر بالنوشادر والاشبه ان الحرارة الغريزية
مغايرة للحرارة النارية لان الحرارة النارية غير ملائمة للحيوة بخلاف
الغريزية وكذا الكواكب لان الحرارة الفائضة عن الكواكب مغايرة للحرارة
النارية الا ترى ان عين الاعشى لا تتاثر من حرارة النار ونورها فلا
يبصر شيئا وتتاثر من حرارة الشمس ونورها فيبصر واختلاف الآثار دل
على اختلاف المؤثرات وقيل هي اى الحرارة الغريزية حرارة الجزء
الناري المنكسر سورتها بالامتزاج فان الجزء الناري اذا امتزج ببعض
من الاجزاء افاد التركيب الحادث طبخا وقواما بالاعتدال وهو فضل
الحرارة الغريزية في البدن وما ذكرتم من انها منافية للحيوة هي التي
لم تنكسر سورتها لما كان هذا القول ايضا هو ما عند المصنف
لم يرده بالكلية بل قال والاشبه اى الحق وقد تحدث الحرارة بالحركة
ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لسخنت العناصر الثلثة التي هي
تحت النار فصارت نارا بسبب حركات الافلاك لان حركات الافلاك
لا تقبل السخونة فلا تسخن ولا تسخن ما يجاورها والحكم كما نعترف فيه
الفاعل نعترف فيه القابل ايضا واما البرودة فقيل هي عدم الحرارة
عما من شانه ان يكون حارا احترازا عن الافلاك فالتقابل بينها
وبين الحرارة تقابل العدم والملكة وهو ممنوع كان الاولى ان يقول ورد
بان المحسوس ليس عدم الحرارة لان العدم لا يحس به ولا الجسم
والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة وليس كذلك فتعين
ان تكون البرودة زائدة على نفس الجسمية ووجودية فيكون التقابل
بينها وبين الحرارة تقابل التضاد واما الرطوبة فقال الامام هي البلة
المقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال فلا يكون الهواء بهذا التفسير
رطبا لانه لا يلتصق بالغير بسهولة لا يقال فيكون العسل ارطب
من الماء لانه يتصل بما يلتصق به بعسر على ان الرطوبة
ليست عبارة عن شدة الالتصاق بل عن سهولته والماء اسهل

التصاقا من العسل لان غمس الاصبع في الماء اسهل من غمسها
في العسل وقال الحكماء هي كيفية توجب سهولة قبول الشكل وتركه
فلا يلزم منه ان يكون النار ارطب لكونه ارق فيلزم ان يكون اقبل
للشكل وتركه والجواب منع ذلك في النار البسيطة وما عندنا مركب
بالهواء وهي اى الرطوبة غير السيلان فانه عبارة عن حركات تحدث
في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا
حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا فقيل يلزم من هذا ان لا يكون
الماء سيالا عند الحكماء لانه ليس مركبا من اجسام متفاصلة في
الحقيقة اذ هو متصل في الحقيقة واحد كما هو عند الحس عندهم واليبوسة
مقابلها على الرأيين فيكون على الاول عبارة عن الجفاف المقتضي لعسر
الاتصال والانفصال وعلى الثاني عن كيفية توجب عسر قبول الشكل
وتركه وهذا المعنى صادق على الصلابة ايضا فيكون الاول اولى وعلى
التفسيرين يكون بينهما واسطة اذ ما يعسر واحد منهما فيه ويسهل الآخر
فهو لا رطب ولا يابس واما الخفة والثقل فهما قوتان يحس من
محلها بواسطتها بمدافعة صاعدة كما في الزق المنفوخ المسكن تحت
الماء او هابطة كالحجر المسكن في الهواء وسماها المتكلمون
اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا وفيه نظر فان بعض افراد الميل قد يكون
قسريا ولا يسمونه بالميل الطبيعي بل الصواب انهم يسمونه الميل
مطلقا من غير تقييد فان كان طبيعيا قيدوه به وان كان قسريا قيدوه
به اقول النظر في تسميتها عائد الى المدافعة التي هي معنى الخفة
والثقل وهو مسمى عندهم بالميل الطبيعي وهو اى الميل الطبيعي لا
يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي فانه لو وجد فاما ان يوجب
المدافعة عن الحيز الطبيعي الى حيز آخر ويلزم ان يكون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع وهو محال او يوجب المدافعة الى الحيز الطبيعي فيلزم
تحصيل الحاصل وهو محال والى ما ذكرنا اشار بقوله لامتناع المدافعة

عنه والله واما ما يوجد في الحجر من المدافعة اذا كان على سطح الارض
فانما هو لعدم انطباقه على مركز العالم الذي هو حيزه الطبيعي وفيه
نظر فانه يجوز ان يكون الميل الطبيعي موجودا في الحيز الطبيعي ولا يترتب
عليه معلوله وهو المدافعة الى جهة ما من الجهات كما يصرح به بعد هذا
من جواز اجتماع ميلين دون جواز اجتماع مدافعتين فيجوز حصول
الميل مع تخلف المدافعة عنه لا لتعادل لمانع فيترتب عليه اثره لانا نقول
لم لا يجوز ان يكون حصول في المكان الطبيعي مانعا اقول الميل ههنا
بمعنى المدافعة ولا شك في امتناع حصوله للجسم في حيزه الطبيعي واما ما
بعد من جواز حصول الميل مع عدم المدافعة فهو بمعنى الموجب للمدافعة
فلا يرد الاعتراض ثم الميل كما يكون طبيعيا وهو ما يكون انبعاثه من طبيعة
الجسم كما مر ذكره فقد يكون نفسانيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس جسم ذي
ارادة كما عند الانسان على عزمه وقد يكون قسريا وهو ما يكون انبعاثه
من غير نفس جسم ذي ارادة من اثر قاسر خارج من الجسم كميل الحجر المرمي الى فوق
وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة سواء كان احدهما طبيعيا والاخر
قسريا او احدهما طبيعيا والاخر نفسانيا كما في الحجر المرمي الى اسفل فان
فيه ميلا طبيعيا الى السفل وقسريا ايضا وهو مما يقتضيه والدليل
عليه ان المركب يكون اسرع مما اذا تحرك بطبعه الى السفل بدون الدافع
والانسان المنحدر فان فيه ميلا طبيعيا الى السفل مع اسقط نماله الثقيل
على بدنه ونفسانيا ايضا اذا فرض انه منحدر بارادته وقد يكون احدهما
نفسانيا والاخر قسريا كما في الانسان الذي يمشي الى جهة وتحمله
الريح عليها الى جهته ان فسرناه بما يوجب المدافعة لا بها لان المدافعة
الى الشيء الواحد والمدافعة عنه يستحيل اجتماعها ولذلك اي ولامتناع جواز
اجتماع الميلين الى جهتين على تقدير تفسيره بالموجب للمدافعة يختلف
في السرعة والبطؤ حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا
في الصغر والكبر لان المقاومة من قبول الحركة من القاسر في الحجر الكبير اعظم

مما في الحجر الصغير وليس هناك شيء الا الميل الطبيعي الذي هو في الحجر الاعظم
اقوى فقد اجتمع الميلان وللقائل ان يقول يجوز ان يكون العائق هو
طبيعة الجسم او حجمه ومقداره لا ميله والصلابة وهي عبارة عن ممانعة
الغامز اقول فيه تسامح اذ ليست الصلابة عبارة عن نفس الممانعة بل
هي كيفية توجب الممانعة واللين عدمها عما من شأنه ذلك اعراض لازمة
العكس فالمقابل منهما مقابل العدم والملكة وقيل هما كيفيتان تقتضيهما
اي ممانعة الغامز وعدم ممانعته فيكون المقابل منهما تقابل التضاد
والملاسة والخشونة استواء وضع الاجزاء بان يكون كلها على سمت
واحد بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والمراد بالاجزاء اعم
من ان يكون بالفعل وبالقوة ليستقيم على المذهبين ولا استواؤه
فهما من مقولة الوضع والمقابل منهما تقابل العدم والملكة الا اذا فسرا
بكيفيتين تابعتين للوضع فيكونان من مقولة الكيف ويكون التقابل
منهما تقابل التضاد والثالث في تحقيق المبصرات بالذات وهي الالوان
والاضواء اما الالوان فاظهر المحسوسات ماهية اي حقيقة وهلية اي وجودا
فلا يحتاج الى تعريف يكشف عن حقيقتها ولا دليل يدل على وجودها
قد قيل السواد والبياض ليسا لونين حقيقيين فان البياض يحصل
من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة الصغار كما في الثلج والبلور
المسحوق وموضع شق الزجاج والسواد من كثافة الجسم وعدم نفوذ
الضوء فيه واجيب بان ذلك اي ما ذكرتم من امتزاج الهواء وعدم
نفوذ الضوء قد يكون سبب حدوثهما وتخيلهما وغاية ما في الباب ان
يكون السواد والبياض الحادثان بذلك السبب لا يكونان حقيقيين ولا يلزم
من ذلك كونهما غير حقيقيين ولا وجودهما مطلقا والذي يدل على خلاف
ذلك ان البياض يحصل مما لا يعقل فيه ذلك كالبيض المسلوق ولبن
العذراء وهو خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى ويخلط
بماء طبخ فيه القلي فانهما بعد الطبخ والانعقاد يصيران اكثف

ولو كان مخالطة الهواء لصار اخف ووجه هذا الجواب بعضهم بان ما
ذكرتم قد يكون ايضا سببا لحدوث البياض والسواد اي يكون لحدوثهما
اسباب سوى ما ذكرتم فان ما ذكرتموه لعله ان عند حصول هذه الاشياء
يرى بياض وسواد اما انه غير حقيقي فمجرد دعوى من غير دليل وليس يلزمنا ان البياض
والسواد اللذين سببهما المخالطة والكثافة ليسا بلونين حقيقيين لكن لا يلزم
ان لا يكون شيء من البياض والسواد حقيقيا وانما يلزم ان لو انحصرت اسبابهما
فيما ذكرتم لكنه ممنوع اذ البياض يدرك ويحس فيما لا يعقل فيه الاختلاط
كالبيض المسلوق ولبن العذراء وانت تعلم ان هذا التوجيه يأباه اللفظ
والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض والباقي تركب منهما فانهما
اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة ومع ضوء كالغمام والدخان الحمرة فالقتمة
ومع غلبة الضوء الصفرة وان خالطهما سواد فالخضرة ومع ما بين فالزرقة
ومع قليل حمرة البلبة وقيل الاصل خمسة السواد والبياض والحمرة والخضرة
والصفرة ويحصل الباقي بالتركيب بالمشاهدة والحق ان ذلك يحدث كيفيا
في الحس واما ان كل كيفية فهو من هذا القبيل فلا سبيل الى الجزم به وزعم
الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء لانا لا نحس بها في الظلمة
وذلك اما لعدمها او لمعاوقة الظلمة عن ابصاره والثاني باطل لان الظلمة عدم
الضوء والعدم لا يعوق فتعين الاول والاعتراض عليه لم لا يجوز ان يكون
الضوء شرط ابصارها لا شرطا لوجودها فلا ترى عند عدمه لانتفاء الشرط
عند انتفاء الشرط قال بعض المتأخرين الحق ان الضوء شرط لوجود
اللون لا لرؤيته لان الالوان تختلف بحسب شدة الضوء وضعفه
واختلافها مشعر ان اللون الحاصل عند شدة الضوء وضعفه مخالفة
لحقيقة اللون عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء
انتفى اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثاني وحدث اللون الثاني
ولا يجوز ان يقال ان القدر المشترك بين اللونين باق في الحالين وح لا يصح
ان يقال انه انتفى اللون اذ يمتنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء الفصل

فظهر ان وجود كل لون مشروط بضوء مخصوص وفيه نظر لجواز ان
يكون وجود كل لون مشروطة بضوء مخصوص على حين ان انتفاء
اللون عند حدوث عند ضعف الضوء ووجود المرئي عند شدته
انما هو بواسطة انتفاء شرط اللون الاول وتحقق شرط اللون
الثاني فرع الالوان قابلة للشدة والضعف فانها قد توجد شديدة
اذا كانت صرفة وضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار بضادها
اختلاطا لا تتميز معه اما فقده لانه لو تراه لكانا لونين لا لونا واحدا و
الكلام فيه واما الاضواء فقيل انها اجسام شفافة منفصلة عن المضيء
ومتصلة بالجسم ومنبسطة عليه لانها متحركة بدليل انحدارها عن الكواكب
وانعكاسها عما يقابل المضيء بذاته الى غيره والانحدار والانعكاس
حركة فالاضواء متحركة وكل متحرك جسم لامتناع الانتقال على الاعراض
فالاضواء اجسام واجيب بمنع الصغرى اي لا نسلم ان الاضواء متحركة
ودليلها اي لا نسلم ان الاضواء منحدرة اذ لو كانت منحدرة لرأيناها
الانحدار في وسط المسافة بل الاضواء تحدث في المقابل القابل دفعة لما
كان حدوثها اقتضى شيء على سبق الى الوهم انها منحدرة ولا نسلم ان الانعكاس
حركة بل هو حدوث الضوء دفعة في الجسم المنعكس اليه الضوء مما
قابل المقابل للمضيء بذاته وعورض دليل على ان الاضواء اجسام بانها
لو كانت اجساما متحركة لكانت تتحرك لمقتضى طباعها لان حركتها لو لم
تكن طبيعية لكانت اما ارادية او قسرية والاول ظاهر البطلان
بالضرورة والثاني ايضا باطل اذ التقدير انه لا طبع خلافه ولو كانت
متحركة لمقتضى طباعها لتحركت الى جهة واحدة فكان ينبغي ان لا يحصل
الاستضاءة الا من تلك الجهة التي تتحرك اليه الضوء وليس كذلك
وايضا هذه معارضة بانه لو كانت اجساما وكانت محسوسة بشرت
ما تحتها لما سيأتي ان كل جرم مانع عن ابصار ما وراءه فكان الاكثر ضوءا
اكثر سترا لما وراءه والواقع خلافه وان لم تكن محسوسة لم تكن الضوء مجهولا

وضرورة الحس حاكمة بخلافه ففيه نظر لانا لا نسلم ان الضوء لو كان جسما
محسوسا لكان ساترا لما وراءه فان الزجاج جسم محسوس وليس
ساترا لما وراءه بل الحق ان يقال لو كان الضوء جسما لزم التداخل
او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه وهو ضعيف
لان الزجاج وان لم يستر ما وراءه لكن بواسطته يضعف الاحساس
عما وراءه بحيث لا يكون الاحساس به مع الزجاج وعدمه على السواء
بخلاف الضوء فانه كلما ازداد كان الاحساس اتم والانم ان الضوء
لو كان جسما لزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل له اذ القابل لكونه جسما
لا نقول بحصوله في القابل بهذه الحيثية بل نقول انه يحيط به احاطة الهواء
وقيل هو اللون واللون ظهوره المطلق ضوء وخفاؤه المطلق
ظلمة والمتوسط منهما ظل ومنع بانه يحس دون اللون كالملون
اذا كان في ظلمة فانه يحس بالضوء فيه ولا يحس باللون لا سيما اذا لا
شرطه او لاستتاره بشرطه ثم ان منها ما هو اول وهو الحاصل من مقابلة
المضيء لذاته كالحاصل على وجه الارض من مقابلة الشمس ويسمى ضياء
ان قوي كما في وسط النهار مثلا وشعاعا ان ضعف ومنها ثان
وهو الحاصل من مقابلة المضيء بالغير كالحاصل على وجه الارض وقت
الاسفار اي قبل طلوع الشمس وعقيب الغروب فان وجه الارض
ح يصير مستضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بمقابلة الشمس والحاصل
من مقابلة القمر المضيء بالغير فان ضوء القمر ليس لذاته بل مستفاد
من الشمس كما سيجيء ويسمى اي الضوء الثاني نورا قال الله تعالى هو الذي
جعل الشمس ضياء والقمر نورا واعلم ان كلام المصنف يدل على ان
ضوء القمر لا يسمى نورا اذ المخصص بما يحصل من مقابلة القمر
وكلام الامام في الملخص يدل على ان ضوء الشيء ان كان من غيره
يسمى نورا اقول ينبغي ان يسمى ضوء القمر ضياء او شعاعا فانه حاصل
من مقابلة المضيء لذاته وظلا ان حصل من مقابلة المضيء لذاته

بلغ

الهواء المتكيف به اي بالضوء كما قلنا في الضوء والذي على وجه الارض
قبل الطلوع وبعد الغروب وكذا الضوء الذي في البيوت عند طلوع
الشمس واما الاحس به جواب سؤال تقريره ان الهواء الذي على
وجه الارض لو كان متكيفا بالضوء لوجب ان يحس بضوئه كما يحس
بالجدار المضيء اي بضوء الجدار المتكيف به وتقرير الجواب ان عدم
الاحساس بضوء الهواء انما هو لضعف لونه بخلاف لون الجدار
فانه قوي وقوة الضوء وضعفه انما يكون بواسطة قوة اللون وضعفه
فان اللون اذا كان قويا يتكيف بضوء قوي واذا كان ضعيفا
يتكيف بضوء ضعيف والذي يترقرق اي يتلألأ على الاجسام
حتى كاد يستر لونها وكانه يفيض منها يسمى لمعانا فان كان ذاتيا
لذلك الجسم غير مستفاد من غيره يسمى شعاعا كما للشمس وقد تقدم
ان الشعاع يقال ايضا على الضوء الاول الضعيف فهو مقول
بالاشتراك اللفظي عليهما والا فبريقا كما في المرآة اذا وضعت في
مقابلة الشمس والظلمة عدم النور عما من شانه ان يكون منيرا
فيكون التقابل بين النور والظلمة على هذا تقابل العدم والملكة فان
قلت الظلمة كيفية محسوسة ولا شيء من العدم كذلك قلت الصغرى
ممنوعة فانا اذا غمضنا العين لا نشاهد شيئا البتة فكذلك في الظلمة
التي ليست فيها شائبة الضوء وقيل هي كيفية تمنع الابصار فيكون
التقابل بينهما تقابل التضاد ومنع بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يرى
الجالس في الظلمة نارا اوقدت بقربه وما حولها ولقائل ان يقول المانع ظلمة
محيطة بالمرئي لا بالرائي وفي المثال المذكور هي محيطة بالرائي لا بالمرئي فلا
يرد النقض ح مثل وجه هذا المنع ان يقال التعريف غير جامع لوجود
الظلمة فيما قلنا مع عدم صدق التعريف وحاصل الجواب تخصيص
منع الابصار بما اذا كانت الظلمة محيطة بالمرئي اقول الظلمة محيطة
بما هو محض النار ومنع ان لا يصير مرئيا الرابع في تحقيق المسموعات

الحروف كيفيات قيل الحروف اصوات مكيفة بكيفيات لا نفس
الكيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن بعض في الحدة والثقل
لقائل ان يقول ينقض هذا التعريف بنفس الحدة والثقل فانهما كيفيتان
عارضتان للصوت بهما تتمايز الاصوات بعضها عن بعض كالحدة
عن الثقيلة والتعريف الصحيح انها اصوات مكيفة بكيفيات بها
تتميز بعضها عن بعض مثله في الثقل والحدة تميزا في المسموع وقوله في الثقل
والحدة متعلق بمثله لا بتميز اي تتميز بها بعض الاصوات عن بعض مثله
في الثقل او مثله في الحدة وقوله مثله يخرج الحرف الواحد اذا كرر بحيث تميز
كل مرة عن اخرى في الثقل والحدة عن ان يكون حرفين لان الصوت
اذا كان مثل صوت اخر في الثقل والحدة والحرف واحد لم يمكن الامتياز
بينهما اما اذا كان الحرف مختلفا فيتميز احد الصوتين عن الاخر وان كانا
متساويين في الحدة والثقل وقوله تميزا في المسموع يخرج الصوت
الملايم والمنافر لان التميز الحاصل بسبب ملايمة الصوت ومنافرته
ليس تميزا في المسموع بل في المطبوع اذ الحاكم بها العقل والطبع واما
الصوت الطويل والقصير فيخرج بمثله كيفيات فان الطول والقصر
من الكميات وهي اي الحروف تنقسم الى مصوتة هي حروف المد واللين
وهي الالف والواو والياء وسميت بها لانها اذا كانت حركة ما قبلها
من جنسها تمتد الصوت بها بخلاف باقي الحروف والى صامتة وهو ما عداها
ويقال له الصامت ايضا والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج
الهواء وهو حالة شبيهة بتموج الماء اعني الامر الحادث عند قرع الماء
باليد فانه يحدث في الماء كيفية يشاهد معها مصادمة اجزاء الماء بعضها
بعد صدم وسكونا بعد سكون وعلم من ذلك انه ليس هواء واحد يحمل
كيفية الصوت الى الصماخ بل ينقل تلك الكيفية من الهواء الذي حملها
اولا الى مجاوره حتى يصل الى الهواء المتمكن في الصماخ وهذا التموج
الموجب للصوت انما يحدث بقرع عنيف وهو الامساس العنيف

او قلع عنيف وهو التفريق العنيف وانما قال والمشهور ان السبب
الاكثري هو التموج لان الدليل عليه هو الدوران وهو لا يفيد القطع وبلا
يرد عليه ايضا ما قيل ان التموج لو كان سببا للصوت لما تخلف عنه في
حركة اليد وامثالها مع كونها اقوى من تموج الهواء الخارج من الحلق وانما
قيد القرع والقلع بالعنف لان عند عدمه لا يحصل الصوت كما في
قرع القطن وقلعه قرعا وقلعا لينا والمشهور ان الاحساس به موقوف
على وصول الهواء الى الصماخ لانه يميل بهبوب الرياح ويتخلف عن مشاهدة
السبب كما في ضرب الفاس ولانه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان
وتكلم فيه لم يسمع غيره قيل ان الاحساس لو كان موقوفا على وصول
الهواء لما سمعنا كلام من يكون بيننا وبينه جدار صلب لامتناع
نفوذ الهواء في الجدار وتقدير نفوذه لا يبقى على شكله الذي باعتباره
كان حاملا للحروف فلا يبقى الكلام وايضا لو كان الاحساس بوصول
الهواء لكان حامل كل واحد من تلك الحروف اما كل واحد من اجزاء الهواء
او مجموعه فان كان الاول وجب ان يسمع السامع كلمة واحدة مرارا كثيرة
بالتادي الى صماخه من اجزاء الهواء وان كان الثاني وجب ان لا يسمع
الكلمة الواحدة الا سامع واحد واجيب عن الاول بان الحامل كلما كان
مسامه اقل كان السماع اضعف ولو عدمت جميع المسام عدم السماع
بالكلية وشرط السماع بقاؤه على كيفيته ولا يبعد ان يبعد في المنافذ
متكيفا بها واطلاق الشكل على الكيفية تجوز وعن الثاني بان الحامل
كل واحد من تلك الاجزاء ولا نسلم انه يلزم سماع حرف مرارا لجواز ان
يكون السماع مشروطا بان يصل اول جزء فيكون الشرط ذا بعد ما
سبق فينتفي الشرط باستثنائه اقول والتحقيق فيه ان تكيف الهواء
بهذه الكيفيات على سبيل التجدد فاذا وصل الى الصماخ انعدم والمشهور
انه محسوس في الخارج اي انه امر موجود في الخارج من شانه ان يحس
وقال قوم لا وجود له في الخارج قبل ذلك بل انما يحدث في السامع عن

ملامسة المتموج عند بلوغه الى الصماخ والا لما علمت جهته كما انه لا يحس بحجم
الملموس اقول لا فرق بين الملموس والمسموع فان الكيفية المسموعة والملموسة
موجودتان فيهما قبل الاحساس والسماع واللمس معدومتان قبلهما والصوت
مقصور لاغير صوت يحصل من انحراف سواء تموج عن حمل او حجم الملمس
بواسطة مناوشتها اياه ومنعهما له عن العود بحيث ينصرف محفوظا في
هيئة تموج الهواء الاول الخامس في تحقيق الطعوم الجسم اما ان يكون
لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل اما الحرارة او البرودة او المعتدل
منها واما الرطوبة واليبوسة فهما كيفيتان منفعلتان فلا يصلحان ان
فاعلين فيفعل الحار في الكثيف مرارة وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل
ملوحة والبرودة في الكثيف عفوصة والعفص ما يقبض ظاهر اللسان
وباطنه وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا والقابض ما يقبض
ظاهر اللسان فقط والمعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف
دسومة وفي المعتدل تفاهة هكذا ذكره الشيخ ابو علي في الكتاب الثاني
من كتاب القانون من غير دليل يوجب عليه الظن فضلا عن العلم
وكانه استقراء والعجب انه جعل الفاعل للحموضة ههنا البرودة وفي
كليات القانون في بحث الاخلاط الحرارة وقد يطلق التفه على ما لا طعم
له او لا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه ما يخالطه رطوبة اللسان
فيحس به واذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم
والتفاهة بالمعنى الاول هي التي عدت من الطعوم وقد يجتمع طعمان
او اكثر كالمرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة والمرارة والملوحة
في السبخة ويسمى الزعوقة وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان
السادس في المشمومات الروائح الموافقة للمزاج يسمى طيبة كرائحة
المسك وماء الورد وامثالهما والمخالفة يسمى منتنة كروائح العذرات
ويختلف ذلك بحسب الاشخاص اذ الموافق لشخص قد يكون مخالفا لغيره
وقد يقال رائحة حلوة وحامضة فيطلق على الروائح ما يطلق على

الطعوم باعتبار ما يقارنها من الطعوم وليس لانواعها اسماء
خاصة بحيث يكون بازاء كل نوع اسم مخصوص به يعبر عنه بل يعبر عن كل
نوع منها بالاضافة الى ما يقارنه كما يقال رائحة الورد ورائحة المسك
وسبب الاحساس بها وصول الهواء المتكيف بها الى الخيشوم وقيل
سببه وصول الهواء المخالط بجزء لطيف متحلل عن ذي الرائحة وهو
باطل لما سيجيء واما القسم الثاني من اقسام الكيف اعني الكيفيات
النفسانية اي المختصة بذوات الانفس فهي الحيوة والصحة والمرض
والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة ولا يخفى انها
غير منحصرة فيما ذكر لانا لم ندع انحصارها في المذكورات بل ذكر بعضا
وترك بعضا ذكره فيما بعد كالالم واللذة وغيرهما فما كان منها
راسخة تسمى ملكة كغضب الغضبان وما ليس كذلك يسمى حالا كغضب
الحليم والاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان
الكيفية الواحدة قد تكون حالا واذا استحكمت تصير ملكة كالكتابة
فانها في ابتدائها تكون حالا واذا استحكمت تصير ملكة وبيانها اي بيان
الكيفيات النفسانية في مباحث الاول في الحيوة وهي قوة تتبع الاعتدال
النوعي وهو الاعتدال الذي يليق بكل نوع من انواع المركب
فان لكل نوع منه مزاجا مغايرا لجميع الامزجة بالنسبة اليه ويكون
امزجة افراد ذلك النوع داخلة فيه ولا يمكن وجود فرد منها بدونه
ويفيض منها ساير القوى احتراز عن قوة الحس والحركة وقوة السمع
والابصار وغيرها وليس المراد انه لا يمكن وجود ساير القوى مطلقا
بدون الحيوة فان قوة الغذية والتنمية مثلا توجد في النبات بدون
الحيوة بل المراد ان تحقق تلك القوى في الحيوان يتوقف على تحقق
الحيوة وقال قوم ان الحيوة هو قوة الحس وقال اخرون انها قوة الغذية
واستدل الحكيم على مغايرتها القوتي الحس والغذية بان عضو المفلوج
حي اذ الحيوة هي الحافظة للاجزاء عن التفرق والبلى وليس بحساس

وعضو الذابل حي وليس بحيد والالم يكن الملا اقول لم لا يجوز ان يكون عدمه
اقل مما يحلل منه وكذلك يحلل والنبات بعكسه اي اذ حيد وليس بحي ومنع
بان عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة لجواز ان يمنعها عنه عائق فيجوز ان
يكون قوة الحس والتغذيه موجوده ويمنعها عن الاحساس والتغذي مانع
لا يقال القوة ما يوثر بالفعل والعضو المفلوج والذابل لا حس ولا تغذيه
فيه فلا يكون هناك قوة حس ولا قوة تغذيه لانا لو سلم ان لا نسلم ان
القوة ما يوثر بالفعل بل القوة مبدا الفعل اعم من ان يكون موثرا
بالفعل اولا ولو سلم ان القوة عبارة عما يوثر بالفعل لزم ان لا يطلق
لفظ القوة عليه اي على ذلك الشي الذي من شانه ان يوثر ولم يكن موثرا
بالفعل لا عدمه اي لا يلزم عدم ذلك الشي وبعض الشارحين توهم ان الضمير
عائد الى القوة فاعترض عليه بان بعد تسليم ان القوة عبارة عما ذكر
عدم اطلاق القوة على ما لا يكون موثرا بالفعل لازم وبان هذه العبارة
تخالف عادة الحيوان بالذات فلا يلزم من انتفاء السابقة الحيوة
انتفاء الاولى لها وقد شرطها الحكماء والمعتزلة بالبنية اي شرطوا في
البنية ايضا لم يتعلق الحيوة لان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج واعتدال
المزاج لا يتحقق بدونها وذهب باقي المتكلمين الى عدم اشتراطها بل يجوز ان
يتعلق الموضع الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا يتجزى ومنع ان الشرط الجهم
بانها اي الحيوة على تقدير ان يكون مشروطة بالبنية ان قامت بالمجموع اي
مجموع الاجزاء واتحدت اي يكون حيوة واحدة كان العرض الواحد حالا
في محال كثيرة وهو محال وان تعددت اي يقوم بكل جزء حيوة على حدة
كان كل واحد مشروطا بالاخر اي يكون قيام الحيوة بكل جزء مشروطا بقيام الحيوة
بالجزء الاخر والا لم يكن الحيوة مشروطة بالبنية الصالحة واذا كان مشروطا
لزم الدور وهو محال وفيه نظر لانكم ان اردتم بالمجموع كل واحد واحد منعنا الحصر
لجواز ان يقوم بالمجموع من حيث هو مجموع وان اردتم المجموع من حيث
هو مجموع فلا نسلم انها اذا قامت به لزم قيام العرض الواحد بمحال كثيرة

وايضا يجوز ان يكون التوقف توقف معية لا توقف تقدم فان
قيامها بكل جزء من اجزاء البدن معلول لعلة واحدة وهو الاعتدال الكلي
فلا يلزم تقدم احدى الحيوتين على الاخرى وايضا ما ذكروا من الدليل يقتضي
امتناع قيام الحيوة بالبنية وهو عام يذهب اليه احد اذ النزاع في انها
مشروطة بالبنية ام لا والموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة مثل الاولى ان يقال عدم الحيوة
عما وجد فيه الحيوة وقيل كيفية تضاد الحيوة كقوله تعالى خلق الموت
والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى الخلق هو التقدير فان الخلق قد جاء
بمعنى التقدير كقوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير وفسر بالتقدير
وفيه بحث فان المعنى الاول راجح الثاني في الادراكات وهي اما ان
يكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس المذكورة وهي اللمس والسمع والبصر
والشم والذوق واما باطنة وهي تنقسم الى تصورات وتصديقات
والتصديق اما ان يكون جازما اولا والاول اما ان يكون لموجب اي
دليل اولا والثاني التقليد والاول اما ان يقبل متعلقه وهو النسبة
الخارجية التي بين الطرفين النقيض بوجه وهو الاعتقاد ويدخل فيه
الجهل المركب وهذا مغاير لاصطلاح القوم فان الاعتقاد مرادف
للتصديق عندهم اولا وهو العلم والثاني ان كان يساوي الطرفين فهو
شك وان لم يكن فالراجح ظن والمرجوح وهم وفي جعل الشك والوهم من
اقسام التصديق بحث والتصور هو وجود صورة المعلوم في العالم المراد
بالعالم العقل ويخرج وجود صورة السواد في الاسود والعالم فانه ليس
علما وهذا التعريف غير مانع لصدقه على التصديق الا ان يقال المراد
بالتصور مطلق التصور المرادف للعلم بالمعنى الاعم وانما لم يذكره
العلم لئلا يتوهم انه العلم المعدود في اقسام التصديق والذي يدل
على وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور المعلوم ونميزه عن غيره
لا يتحقق الا مع الثبوت لانا نحكم عليه باحكام ثبوتية حالة التميز والمحكوم

[illegible]

عليه بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وليس هو اي ذلك الثبوت
في الخارج لانه معدوم في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بهذه معارضة
اوردها الامام بانه يوجب كون الذهن حارا وباردا مستقيما مستديرا
معا لوجود صور هذه الاشياء في الذهن عند تصورها اذ لا معنى
للحار مثلا الا ما حصل فيه الحرارة والثاني باطل والا يلزم اتصاف
الشي بالاشياء المتقابلة والحق انهم ان قصدوا بالصورة ما يشبه
المتحصل في المراة فيحتمل وح لا يرد ما اعترضه الامام لان حصول مثال
الحرارة في الذهن لا يوجب كونه حارا وانما يوجبه حصولها عينها وان
ارادوا ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فباطل لانها عرض ضرورة
حلولها في محل يقوم به وهو الذهن فكيف نظائره الجوهر ماهية
اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك لا ينافي قيامها في
الذهن اول كونها قائمة بالذهن لا ينافي وجودها العيني فانها موجودة
في الخارج وان كانت قائمة بالذهن لا لان تقيد قوله اذا وجدت في الاعيان
عالم لكن موجودا في الذهن والمتصور قد يكون جوهرا والعرض
كيف يشارك الجوهر في تمام الماهية والشي قد يتصور نفسه
يحتمل ان يكون هذا معارضة بانه يدل على ان العلم لا يجوز ان يكون
وجود صورة المعلوم في العالم وان يكون دليلا اخر على ان الصورة
الذهنية لا يجوز ان يكون مشاركة للصورة الخارجية في تمام الماهية
فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع المثلين وهو محال لما تقدم في اول الكتاب
لا يقال العاقل والمعقول والعقل ههنا شي واحد في تعقل
المجرد نفسه لان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة فيكون في
هذا لا يكون العاقل والمعقول واحدا لان العاقل ماهية متشخصة في
الخارج مكتنفة بعوارض خارجية والمعقول مجرد عنها والتغاير بين
المطلق والمقيد ظاهر اقول انهما متغايران بحسب المفهوم لكنهما
متحدان بحسب الخارج وقيل ايضا ان الانسان يعقل ذاته المجردة

مستديرا

المتشخصة المكتنفة بالعوارض الخارجية وذلك لانه حضور الماهية المجردة
فقط عنده اقول هذا مبني على ان العقل لا يدرك الا الكليات ولو قال لان
المدرك هو الذي حضر عنده ماهية لكان اظهر واسهل وهو اعم من الذي
حضر عنده ما يغايره فانه يجوز ان يحضر عند نفسه واذا جاز ذلك كان
العاقل والمعقول واحدا فيما اذا عقل الشي ذاته لعدم التغاير فلا يلزم
اجتماع المثلين لان حضور الشي عند نفسه صح بالبديهة ضرورة ثم
التغاير بين الحاضر وما حضر عنده واذا كان كذلك فلا بد من اجتماع
المثلين والقول بكون صورة المعلوم غير مساوية له في تمام الماهية و
مثل هذا قول اكثر المتكلمين بتعلق خاص بين العالم والمعلوم لانا نعلم ضرورة
انا اذا عقلنا امرا حصل بيننا وبينه نسبة مخصوصة لم تكن من قبل
فهي العلم وعبر المصنف عنها بالتعلق الخاص فيتعدد بتعدد المعلومات
لان النسبة تتغير بتغير احد المنتسبين ويشكل هذا التفسير بتعقل الشي نفسه
فان التعلق لا يعقل الا بين شيئين متغايرين ولا تغاير بين الشي
ونفسه لا يقال ان الذات من حيث هي عاقلة مغايرة لها من حيث
هي معقولة لان الاضافة التي هي التعقل لا تتوقف على تغاير الجهتين
اللتين هما العاقلية والمعقولية كانتا سابقتين عليها لكن كون الشي
عاقلا ومعقولا متوقف على تحقق التعقل فيلزم الدور وقيل القائلين
بذلك هم اصحاب الاحوال صفة توجب العالمية وهي اي العالمية حالة لا
موجودة ولا معدومة لها تعلق بالمعلوم فهولاء قائلون بامور ثلثة
العلم والعالمية والتعلق الذي للعالمية بالمعلومات فعلى هذا لا
يتعدد بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تغير تعلق تلك الصفة بالمعلومات
تغير تلك الصفة لجواز ان يكون بين شي واحد وبين اشياء كثيرة تعلقات
كثيرة فرعان على القول بالصور الاول الصورة العقلية عارضة للجسمانية
في انها محسوسة والعقلية ليست بمحسوسة ومباينة لانها اذا اخذت
في مادة امتنع ان يحل فيها اخرى بخلاف الصور العقلية فانها تتعاقب

ويمتنع الحلول في مادة ما هي اصغر منها بخلاف العقلية اذ يكون ان يحصل
في العاقل صورة السماء والارض ويمتنع بحدوث ما هو اقوى كما يحصل ان
كان في الكون والفساد بخلاف العقلية الثاني الصورة العقلية كلية لان
معنى انها كلية غير كافية فانها صورة جزئية في نفس جزئية بل لان المعلوم
بها كلي مثلا صورة الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان
من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين فقيل الصورة هذه
الصورة ان كان امرا موجودا في العقل لا يكون كليا لماذ كونه معينة وان
كان خارجيا فاولى ان لا يكون كليا او لان نسبتها الى كل واحد من افراد
ذلك النوع سواء بمعنى ان اي فرد من افراد ذلك النوع اذا ادركه العقل
مجردا عنه المشخصات كان الحاصل في العقل بكل الصورة بعينها
والعلم الاجمالي متعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها هو مبدأ تفاصيل
تلك الامور كمن يعلم مسئلة فيسال عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة
وهو مقصود للجواب عالم بانه قادر عليه ثم ياخذ في تقريره لملاحظة تفصيله
ففي ذهنه امر بسيط هو مبدأ التفاصيل والتفصيلي يتعلق باعيان كل واحد منها
كمن علم ماهية مركبة منفصلة الاجزاء في العقل مميزا بعضها عن بعض
والمعرفة منه ومن العلم الاجمالي ضرورة وشبه ذلك من يرى نعما تارة
دفعة فانه يرى جميع اجزائه ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد
واحد منه قال الامام الرازي يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور
مختلفة بل لكل واحد صورة ولا معنى للعلم التفصيلي ضرورة وشبه
ذلك الا ذلك نعم انه تحصل الصورة تارة دفعة وتارة مرتبة وان
كان اراد ذلك فلا نزاع فيه وفعلم مما ذا التصورت فعلا غير
موجود فنعلمه وعلى الله تعالى من هذا القبيل وامثالي كما اذا شاهد
شيئا فعلمه فعلمه هذه مذهب لمباحث الادراكات قال الحكماء
للنفس اربع مراتب في ادراكها وترتيبها على عملها النظري من ...
في الكمال الاولى استعداد التعقل كما يكون للاطفال عند الولادة

فانهم خالون عن سائر التعقلات لكنهم مستعدون لها وتسمى العقل
الهيولاني تشبيها لها بالهيولى المستعدة لقبول الصور الثانية
ان يحصل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات ويسمى العقل
بالملكة لانه يحصل لها بواسطة استعمال الحواس ملكة الانتقال الى النظريات
التي هي مناط التكاليف اذ عند ذلك يقدر على استعمال الالات الفكر
والتمييز بين الخير والشر والنفس لوجود الصانع اقول فيه بحث فانه ان
المراد من تحصيل البديهيات العلم بجميعها فانها قد يتعدد لعقد شرط
التصور بحس او وجدان كالاكمه والعنين لا يتصور ماهية اللون ولذة
الجماع والتصديق كعقد احدها في القضايا الحسية او الوجدانية وكتصور
الطرفين وان في البديهيات والعلم ببعضها ليس مناطا للتكليف
الثالث ان يحصل النظريات بحيث يتمكن من استحضارها متى شاء من
غير تجشم كسب جديد بسبب كونها مخزونة في خزانتها ويسمى العقل بالفعل
لحصول الاشياء بالفعل الرابع ان يستحضرها ويلتفت اليها بحيث
لا تعزب عنها ويسمى العقل المستفاد لكونه مستفادا من العقل الفعال
وهذه مرتبة الانبياء والاولياء اقول ان اراد باستحضارها استحضار
جميعها فلا ينحصر المراتب في الاربع وان اراد استحضار البعض فهو ليس
مرتبة عالية مخصوصة بالانبياء والاولياء ولا ينحصر المراتب ايضا في الاربع
الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة توثر وفق الارادة يخرج
به القوة الطبيعية كحرارة النار ونحوها وهي صلة تعقب عقاد النفع
اعلم ان هذا التعريف انما يصح على مذهب المعتزلة فان الارادة عندنا
غير مشروطة باعتقاد النفع لان الهارب من السبع اذا عن له طريقان
متساويان فانه يختار احدهما بمجرد الارادة ولا يتوقف على ترجيح احدهما
لا اقول لا يكون للمتساويين مرجح بل لا يكون الداعي ومعلوم بالضرورة انه من
دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف منتظرا حتى يفترسه
السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحا ماء وفرض استواهما من

من غير سبق روية كمن يكتب شيئا من غير ان يتفكر في حرف حرف
والفرق بينه وبين القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء
فانها صالحة للضدين وكذا اذا انضم اليها ارادة احد الضدين يحصل ما
واذا انضم اليها ارادة الضد الآخر يحصل بها بخلاف الخلق فان من
كان ملكة بعض البخل كان الجود منه عسيرا او من منع وكذا ايضا
كون نسبة القدرة الى الضدين على السواء هو الاشاعرة اراد بها
القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولهذا اي ولاجل انه اراد بالقدرة المستجمعة القوة
شرائط التأثير زعم ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند
وجود العلة التامة والمحبة مرادف الارادة فمحبة الله تعالى لعباده
ارادة اكرامهم ومحبة العباد له ارادة طاعته والرضا ترك الاعتراض ينبغي
ان يراد فيه قيدا اخر وهو مع سكون النفس لان ترك الاعتراض يجوز
ان يكون للخوف وما قيل ان الرضا ايضا يجوز ان يكون للخوف و
لذلك يقال رضي خوفا فليس بشيء والعزم جزم الارادة بعد التردد
فهو مباين للارادة اي وجزم الارادة مباين للارادة ويجوز ان يجعل
بمعنى الارادة الجازمة فيكون نوعا من الارادة اذ الارادة قد تكون بدون
تقدم تردد وقد تكون مع تقدمه الرابع اللذة والالم بديهيا التصور
لان كل من له حس يدركهما ويميز بين كل منهما وبين ما عداهما او فلا يكونا
بهذه الحيثية فهو بديهي وللقائل ان يقول ان اردتم بادراكهما ادراك
ما صدقهما بديهة فهو ممنوع وان اردتم ادراك حقيقتهما فمسلم لكن لا يلزم من
ذلك كون حقيقتهما معلومة بالبداهة وقولهم اللذة ادراك الملائم
من حيث انه ملائم والملائم هو كمال الشيء المختص به كالتكيف بالحلاوة
والاستشمام للذائقة والجاه والغلبة للغضبية وقولنا من حيث
هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه
اذا علم فيه نجاة من العطب وقيل فائدة القيد ان اللذة ليست عبارة
عن ادراك ذات الملائم بل عن ادراكها من حيث هي ملائمة فان العقل

جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده وكذا كل جائع عنده
رغيفان والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح احدهما
الا لمرجح والجواب منع الضرورة ومعارضته بالضرورة في الاشياء المذكورة
كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر المكروه وقيل القدرة مبدأ الافعال
المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة اتفاقا اي على كلا التفسيرين لانها مؤثرة
وفق الارادة يصدر عنها افعال مختلفة كالصعود والنفخ وتوليد المثال
الحركة والقوة الفلكية قدرة عند من يجعلها شاعرة ومدركة وهم الفلاسفة
فانهم ذهبوا الى ان الافلاك تتحرك بالارادة على التفسير الاول دون التفسير
الثاني لان ما يصدر عنها على نهج واحد والقوة النباتية قدرة على التفسير
الثاني من تفسيري القدرة لانها مبدأ للافعال المختلفة كالصعود والنفخ وتوليد
المثل لا على التفسير الاول منها لانها ليست بذي ارادة وشعور والقوة العنصرية
كالخفة والثقل وغيرهما خارجة عنهما اي عن تفسيري القدرة لانها ليست بذات
ارادة وصدور ما يصدر منها على نهج واحد ففي تفسيري القدرة عموم وخصوص
من وجه وهي اي القدرة غير المزاج لانه من جنس الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة فيكون من هذه الكيفيات وتأثيره من جنس تأثيرهما بان
يكون تسخينا او تبريدا من غير اختلاف والارادة والقدرة ليست كذلك
اي ليست من جنسها فانها من الكيفيات النفسانية وليس تأثيرها من جنس
تأثيرهما فان تأثيرها يختلف ويكون مع الارادة والقوة مبدأ الفعل مطلقا
اي سواء كان ذلك الفعل مع الشعور او بدونه مختلفا او لا وسواء كان بطريق
القدرة او الايجاب ومبدأ الافعال في شيء آخر او في نفسه وقد يقال القوة
لامكان الشيء مجازا والمراد بها هي القوة المقسمة للفعل وانما كان هذا
الاطلاق مجازا لان القوة بهذا المعنى موضوعة لامكان الشيء مع عدم حصوله
بالفعل فالامكان جزء من مفهومها واطلاق الكل على الجزء يكون
مجازا او لان كون الشيء مبدأ للفعل من لوازمه امكان حصول الفعل واطلاق
الملزوم على اللازم يكون مجازا والخلق ملكة بها يصدر عن النفس افعال

[illegible]

يدرك ذات الملذ ولا الملذ به اقول ان المريض لا يدرك الملايم فان دوات
الملموس ملذا له والالم ادراك المنافي من حيث انه مناف فيه نظر
لانا نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة
نعلم انا ندرك ملذا لنا ولا نعلم ان تلك الحالة هي نفس الادراك او غيره
وبتقدير المغايرة فاللذة كلاهما او احدهما واذا كان كذلك فالقول
بان اللذة هي نفس الادراك يحتاج الى برهان ولا يحصل العلم
بان ما ذكروه حد لهما نعم لو ارادوا به ان اللذة والالم اسم لما ذكروه
اصطلاحا فلا مناقشة في ذلك والعجب من المصنف انه بعد الجزم
بانهما بديهيا التصور وبان التميز بين كل منهما وبين ما عداهما بديهي قال
انا لا نعلم ان اللذة نفس الادراك او غيره وما قيل هو قول محمد بن
زكريا الطبيب الرازي من ان اللذة هي دفع الالم اي الخلاص عنه
والعود الى الحالة الاصلية كالاكل فانه دفع الجوع والجماع فانه دفع
الالم دغدغة المني لدغته فاللذة عنده عدمية خطاء لانها لو
كانت عبارة عما ذكره لكانت لا تحصل الا بعد الالم لكن لا نشك
لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن والوقوف على
مسئلة والعثور على مال فجاة بلا خطور سابق اي مع انه لم يخطر شي من
هذه بباله قبل حصولها فضلا عن ان يكون متالما بفقدها
في الصحة والمرض لما كانت الصحة كيفية نفسانية اعم من ان تكون راسخة
او غير راسخة قال الصحة حالة او ملكة فلا يرد ما قيل ان او للترديد وهو
ينافي التحديد فان الترديد الذي في المحدود لا ينافي التحديد بها تصدر الافعال
كالادراك والحركة والجذب والهضم وغيرها عن موضوعها اي موضوع
البدن سليمة اي على ما ينبغي وانما قدم الحال على الملكة ذكرا لتقدمها طبعا
وانما قال بها تصدر دون ان يقول تصدر عنها كما هو المشهور لينبه في الاول
انه يشعر بان مبداء الافعال الصحة لكن يرد عليه انه جعل الصحة حالة للكون
البدن بحيث تصدر عنها الافعال والصحة بهذا المعنى انما تناول الق

لا الاعتدال الذي يقابله المرض لكان له ان يقول يصدر معها
اورد على التعريف ان تعريف الصحة بالسلامة تعريف الشي بنفسه لترادفهما
واجيب بان الصحة في الافعال محسوسة وفي البدن غير محسوسة
فعرف غير المحسوس بالمحسوس اقول فيه نظر فان اكثر الافعال غير
محسوسة مثل الهضم والدفع وغير ذلك وعلى تقدير التسليم فسلامتها
غير محسوسة بل الجواب ان الصحة التي في التعريف هي صحة الافعال
وهي غير صحة البدن التي هي المعرف او ان الصحة التي في التعريف هي
الصحة اللغوية والمرض بخلافه اي عدم حالة او ملكة بها يصدر الافعال
عن موضوعها سليمة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
ويحتمل ان يحمل قوله بخلافه على انه حالة او ملكة بها يصدر الافعال عنها عن موضوعها
ماوفة فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد وعلى التعريفين فلا واسطة
بينهما ومن اثبت الواسطة عرف الصحة بسلامة جميع الافعال والمرض
باختلال جميعها فالناقه ومن بعض اعضائه افة او مرض ليس بصحيح
ولا مريض واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك كالخوف و
الخجالة والغضب فغني عن البيان اي عن التعريف لان كل احد
يدرك هذه الامور ويميزها عن غيرها وما هذا شانه لا يكون محتاجا
الى التعريف وفيما تقدم في كون اللذة والالم بديهيين واما القسم
الثالث وهو الكيفيات المختصة بالكميات اي التي تعرض للكميات
بالذات ثم بواسطتها تعرض لغيرها كالاستقامة مثلا فانها تعرض اولا للخط
الذي هو الكم المتصل ثم للجسم بواسطته وهي اما ان تكون عارضة للكميات
وحدها اي من غير ان تركب تلك الكيفيات مع غيرها اما للمتصلات فكالاستقامة الكيفيات
والاستدارة والانحناء والشكل وهو هيئة احاطة حد او حدود بالمقدار
واما للمنفصلات فكالزوجية والفردية والاولية وهي عبارة عن كون العدد
بحيث لا يعده الا الواحد كاحد عشر والتركب وهو عبارة عن كونه بحيث
يعده غير الواحد ايضا كالتسعة فانه يعدها الثلثة واما ان تكون مركبة عنها

اى عن الكيفيات العارضة للكميات وعن غيرها كالخلقة المركبة عن الشكل
وهو من الكيفيات المختصة بالكميات وعن اللون وهو من الكيفيات
المحسوسة وهاهنا ما يوصف الشخص باعتبارها بالحسن والقبح وما قيل ان
اللون ايضا عارض للمقدار اذ الجسم ليس بملون بل اللون هو سطحه فهو في
غاية الضعف وقال بعض الشارحين في معنى قوله واما ان تكون مركبة منها
ومن غيرها انها تكون عارضة لامر مركب من الكميات وغيرها وقال الخلقة
عارضة للمركب من الكم وهو الشكل والكيف وهو اللون وفساده ظاهر لفظا
ومعنى اقول في التوجيه الاول ايضا بحث وهو ان المركب من الكيفيات
المختصة بالكميات ومن غيرها كيف يكون من اقسام الكيفيات المختصة
بالكميات واما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهي
المتوسطة من طرفي التنقض اي اللاانفعال والانفعال او اللاقوة
والقبول فهي ان كانت استعدادا شديدا نحو اللاقبول واللاانفعال والقبول
كالصلابة اقول يرد عليه انه عدها من الكيفيات المحسوسة الا ان يقال هو
سال للاقبول يسمى قوة وان كانت استعدادا شديدا نحو القبول
اللاانفعال يسمى ضعفا ولاقوة كاللين والمراضة الفصل الرابع في
الاعراض النسبية وهي ما عدا الكم والكيف من الاعراض وفيه مباحث الاول
في سلبها اي وجودها في الخارج انكرها جمهور المتكلمين الا الاين وقالوا
لو وجدت هذه الاعراض في الخارج لكانت حاصلة في محالها ضرورة
انها اعراض ولو كانت حاصلة في محالها لوجد حصولها في محالها لان حصولها
في محالها من النسب والتقدير ان ساير النسب موجودة وح يلزم
ان يكون لحصول في المحال محل اخر والكلام في حصول ذلك الحصول كالكلام
في الاول ويتسلسل وهل علم لا يجوز ان يكون حصول الحصول نفس الحصول
لا غيره ولا يلزم التسلسل وايضا هو منقوض بالاين وايضا لا نسلم ان حصول
العرض لابد على كونه عرضا حتى يحتاج الى محل فيحصل فيه وبين محله نسبة
اخرى احتج الحكماء على ان النسب من الامور الموجودة في الخارج بانها

يكون محققة ولا فرض ولا اعتبار ككون السماء فوق الارض مثلا
فان هذه الفوقية حاصلة في نفس الامر وان لم يكن هناك فرض ولا
اعتبار فهي اذن من الخارجيات وليست عدمًا لانها تحصل بعدما
لم تكن فان الشيء قد يصير بعد ما لم يكن والحاصل بعد العدم لا يكون عدما
ضرورة وانما استدلوا على انها ليست اعداما بعد بيان كونها من الخارجيات
اذ لا يلزم من تحقق الشيء في الخارج ان لا يكون عدما وانما يلزم ذلك لو كان
محققة بالذات لا بالعرض كاعدام الملكات فانها مع كونها عدمات امور
متحققة في الخارج بالعرض ولا ذات الجسم ايضا لانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير
اي ليس ذاته ما يعقل بالقياس الى الغير وهذه الاعراض يعقول وهو
بالقياس الى الغير فهي اذن امور وجودية زائدة على ذات الجسم
المطلوب وهو نقض بالعماء والمضي بتقرير ان يقال لو صح ما ذكرتم من الحجة
على كون النسب امورا وجودية في الخارج يلزم ان يكون المضي والعماء
عرضين موجودين في الخارج والثاني باطل فالمقدم مثله اما بيان
فان يقال انا نحكم في اليوم الحاضر على الامس بانه ماض وفان والمضي
والعماء ليسا من الاعتبارات العقلية اذ الامس ماض وفان في
نفسه سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد وليسا من الاعدام
لانها حصلا بعد العدم والحاصل بعد العدم لا يكون عدما وليسا عبارتين عن
نفس ذلك اليوم لانهما لو كانا عبارتين عنه لتحققا حيث يحقق لكن ذلك
اليوم لما كان موجودا كان حاضرا ولم يكن ماضيا ولا فانيا فهما اذن امران
وجوديان زائدان على ذلك اليوم واما بطلان الثاني فلانهما لو كانا موجودين
في الخارج يلزم قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي لكونها صفتين للامس
المعدوم وذلك باطل الثاني في الاين وسماه المتكلمون كونا وهو عندهم
اما حركة او سكون وقالوا حصول الجواهر ايضا عدا في مكان واحد
سكون وفي مكان حركة فحصوله اول حدوثه لا حركة ولا سكون فيبطل الحصر
وقالت الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وبيانه

اى بيان هذا التعريف ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم والا لما حصل له
فيكون حصولها كمالا للجسم اذ المعنى بالكمال حصول ما يمكن حصوله للشيء وتفارق
هذا الكمال اعنى الحركة غيره من الكمالات من حيث ان حقيقته ليس الا التادى
الى الغير بخلاف ساير الكمالات فيكون ذلك الغير وهو المودى اليه
والمتوسل اليه بتلك الحركة متوجها اليه فلا يكون حاصلا ولكن الوجود
ممكنا التادى اليه فان التادى الى الممتنع مح بالضروره فيكون حصول
اى حصول ذلك الغير للجسم كمالا ثانيا لكونه متاخرا عن الحركة فعلم ان
الحركة كمال اول وذلك التوجه ما دام كذلك يبقى شىء منه بالقوة والا لكان
ذلك التوجه وصولا لا توجها فثبت ان كمال اول لما هو بالقوة اى الجسم
المتحرك فانه باعتبار الحركة يكون بالقوة اذ الحركة ليست حاصلة بالفعل
من كل وجه والشىء الذى يوصف بالقوة يقال انه بالقوة وانما قال من حيث
هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اولا له من حيث هو جسم او حيوان او
غير ذلك بل كمال له من الجهة التى هو باعتبارها بالقوة وايضا احترز
عن الصورة النوعية اذ يصدق عليها انها كمال اول لما هو بالقوة اى المتحرك
لكن لا من الجهة التى بالقوة فان الصورة النوعية اذا حصلت للذى له الكمال
خرج بها من القوة الى الفعل والحركة من حيث هى يقتضى كون ذى الكمال بالقوة
فاصل التعريف ان الحركة كمال اول للمتحرك من حيث انه متحرك وانما
ترك هذه العبارة لئلا يناقش فى اللفظ ويتوهم الدور ولقايل ان
يقول فى انطباق هذا التعريف على الحركة المستديرة نظر اذ لا منتهى
لها الا بالتوهم فليس كمالان اول وثان وحاصله اى حاصل هذا التعريف
قريب مما قال قدماؤهم وهو انها خروج عن القوة الى الفعل على سبيل التدريج
كانتقال الجسم من مكان الى مكان ومن كيف الى آخر وقولهم بالتدريج
احتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه دفعى ولا يسمونه
حركة بل كونا وفسادا وانما عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشىء
فى زمان بعد زمان فيقع فى تعريفه الزمان وهو يعرف انه مقدار الحركة فيلزم

الدور ولقايل ان يقول لا دور الواقع فى تعريفهم هو ان يوجد الزمان
فيلزم الدور ايضا مع ان تعريفهم اخفى من الحركة ويمكن الجواب عن الاول
بانا لا نسلم ان معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان اذ حقيقته
حصول الشىء قليلا قليلا وهو امر بديهى يعلمه كل احد وان لم يعرف حقيقة
الزمان لا يقال حصول الشىء قليلا قليلا يكون فى الزمان بالضرورة
فيكون موقوفا على معرفته لانا نقول وجود التدريج يتوقف على وجود
الزمان ولا يلزم من توقف وجود الشىء على وجود شىء آخر توقف
معرفته على معرفته وذلك قد يكون فى الكم المراد من قولهم الحركة تقع
فى مقولة كذا ان المتحرك ينتقل من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها
كالحركة من الحرارة الى البرودة او من صنف من نوع تلك المقولة
الى صنف آخر منه كالحركة من عرصة الدار الى غرفها فان الكون فى
الدار نوع من الاين والكون فى عرصتها صنف منه كالتخلخل
والتكاثف وهما الازدياد والمقدار والانتقاص من غير ضم ولا فصل
كما فى الماء الجامد والجمد الذايب وكالنمو والذبول وهما ازدياد وانتقاص
يكونان بها اى بالضم والفصل وينبغى ان يراد على وجه يكونان فى ساير
الاقطار على سبيل التناسب حتى لا يرد الورم والسمن فى الكيف
كاسوداد العنب وتسخن الماء ويسمى اى الحركة فى الكيف استحالة وفى الوضع
كحركة الفلك فى مكانه فانه يختلف نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى
الامور الخارجة عنه بالتدريج ويسمى حركة دورية وفى الاين كالحركة من
مكان الى مكان آخر ويسمى نقلة ولا يكون فى الجوهر لان حصوله
دفعة لانه اذا زالت الصورة عن نوع من الجسم انعدم ذلك النوع وحصل
صورة جوهرية اخرى ويسمى حصول الجوهر دفعة كونا وانعدامه دفعة
فسادا لا يقال الحركة فى الكيف ايضا كذلك فانه يزول عنه نوع من الكيف
ويحصل نوع آخر دفعة وهكذا الى ان يحصل النوع الذى هو المتحرك اليه
فلا فرق لانا نقول المتحرك من نوع الى آخر يجب ان يكون باقيا للتالى

والجسم المتنقل من صورة نوعية الى اخرى ليس باق بل ينعدم الاول ويحصل
جسم اخر بخلاف الكيف فان الجسم موجود ومستمر الوجود عند حصول
النوع الاول وزواله وحصول النوع الاخر اقول هذا اعتراف بفساد
الدليل الاول ولا في سائر المقولات اى بالذات فانها تابعة لموضوعاتها
في وقوع الحركة وعدمه فان وقعت الحركة في موضوعاتها بان يكون قابلة
للاشتداد والتنقص وقعت فيها ايضا بالتبعية والا فلا قيل لانها
اعراض نسبية لا تحصل قيامها بذواتها بل يكون ابدا عارضة لغيرها واذا
كانت كذلك كانت في وقوع الحركة وعدمها لا محالة تابعة لمعروضاتها
ومعروض نسبتها لان الاين والكم والوضع كذلك مع جواز الحركة
فيها ثم المفصل ههنا على ما قيل هو ان متى لا تقع فيه الحركة لان انتقال
الجسم من شهر الى شهر ومن سنة الى سنة انما تقع دفعة لا على التدريج
والا كان لمتى متى اخر وهو محال وكذا الاضافة لانها من الامور التي تحصل
في آن وفيه نظر اذ ربما لا يسلم الخصم حصول كل اضافة في آن فانه ليس بديهي
مع ان فيه ما مر بل الحق ان معروضها ان كان مما تقع فيه الحركة كالاسخنية العارضة
للحرارة فقد تقع فيها الحركة ايضا وان كان مما لا تقع فيه الحركة لعدم
قبوله الحركة التنقص كالابوة العارضة للاب فلا واما الملك فان
فسر بما ذكره المصنف من قبيل يكون الحركة فيه تابعة لمعروضه وان فسر
بنسبة الشيء الى غيره ونسبة التملك كما قال بعضهم فلا تقع اذ الانتقال
من نسبة الى اخرى يكون دفعيا واما ان يفعل وان ينفعل فذهب
جماعة منهم الامام الى انه لا تقع فيهما الحركة لان انتقال الجسم من التبرد
الى التسخن مثلا ان كان دفعة فلا حركة وان كان بالتدريج فان لم يكن
التبرد باقيا لم تكن الحركة واقعة في التبرد وان كان باقيا لزم ان يكون الشيء
في حالة واحدة متوجها الى الضدين لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن
الى السخونة وذهب قوم الى جواز وقوع الحركة فيهما لانا نشاهد ان الشيء
قد يحصل من السواد الى غاية السواد وفيه نظر لان الحركة ههنا ليست

فيها بل في الهيئة التي تحصل بعد الفعل والانفعال ولا بد لكل حركة من
ستة امور ما منه الحركة وهو المبدأ وما اليه وهو المنتهى وما فيه وهو احد تلك
المقولات الاربع وما به الحركة اى المحرك لانها عرض لا بد لها من محل وفسر
بعضهم ما لاجله الحركة اى الغاية وسكتنا في شرح الملخص فانه ذكر فيه ان
المراد بما له الحركة هو الحصول في المكان الذى توجهت الحركة اليه وفيه نظر
فانه يلزم الاختلال ح بذكر المتحرك مع ان ما اليه الحركة يتضمن ذكر الغاية
وما به الحركة وهو المحرك كالطبع والقاسر والزمان الذى تقع فيه
الحركة وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها لانه لو تعدد لم تكن
الحركة واحدة بالشخص لاستحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين مختلفين و
زمانها وما هي فيه اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين فهذا تعليل
لاعتبار وحدة الزمان وقد يقال ونحو في ان واحد فهذا تعليل لاعتبار
وحدة ما فيه الحركة كان يجب ان يقال في زمان واحد لان الحركة لا تقع في
الان والاستقبال والنحو حركة اللهم الا ان يقال يحمل ذلك على تسامح منه
او على حفظه من الناسخ ومتى اتحد ذلك اى الموضوع والزمان وما هي فيه
اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة ولا عبرة في تشخص الحركة بوحدة المتحرك وتعدده
اى لا يلزم من وحدة المتحرك تشخص الحركة ولا من تعدده تعددها لان المحرك
الواحد قد يفعل حركات تختلف والحركة الواحدة قد تصدر عن محركين
كما اذا حرك محرك جسما وقبل انقطاع الحركة حركه محرك اخر فالحركة واحدة
والمحرك متعدد قال فيه نظر لان المحرك الثاني لا بد من ان يكون له اثر و
اثره لا يجوز ان يكون هي الحركة التي وجدت لامتناع اسناد الاثر الواحد الى
مؤثرين تامين بل يجب ان يكون حركة اخرى مغايرة للاولى فمع تغاير الحركتين
لا تشخص الحركة واجيب بانه لا يريد بالحركة الواحدة الا الحركة المتصلة من المبدأ
الى المنتهى وههنا كذلك لان الغرض ان كان اثر الاول متصل باثر الثاني
ان قلت لا يجب ذلك للحركة اذا كان اثرين لزم اسناد الاثر الواحد الى
مؤثرين تامين قلت انما لزم ذلك لو لم يكن احدهما موجبا لاحد جزئيه والاخر

للآخر المتصل به وسوعها متنوع بما منه وما اليه كالهبوط والصعود فان مبدأ الهبوط هو المحيط ومنتهاه هو المركز ومبدأ الصعود هو المركز ومنتهاه هو المحيط والمركز والمحيط مختلفان بالنوع وكذلك الهبوط والصعود ومن العجائب ما فسر بعض الشارحين قوله وسوعها بكثر افرادها بالعدد مع اتحادها بالماهية وما فيه اي وقد يكون تنوع الحركة بتنوع ما هي فيه وان اتحد المبدأ والمنتهى كما اخذ الجسم الاسود من البياض الى الصفرة ثم الى الحمرة ثم الى السواد تارة واخرى من البياض الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى السواد فهاتان مختلفتان بالنوع وكذلك الحركة بعينها اذا اختلفت في شيء من الثلثة المذكورة واما اذا اتحدت فيها كانت واحدة بالنوع وان اختلفت في الثلثة الباقية كحركتي جسمين من مبدأ معين الى منتهى معين فانهما يكونان واحدة بالنوع ولا يتنوع الحركة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوعه بان تقدر ان اجزاءه مختلفة بالحقيقة لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد اي لا يلزم من اختلاف المحركات في الماهية اختلاف الحركات فيها لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد كاشتراك النار والاشعة الحركة في الحرارة فجاز ان يشترك المحركات المختلفة في حركة واحدة بالنوع او عارض اي لا يلزم من اختلاف الموضوع اختلافها بالنوع لان الحركة من عوارض الموضوع وجاز اشتراك المختلفات في عارض واحد كاشتراك القطن والثلج المختلفين بالماهية في كونهما موضوعين للبياض او معروض واحد اي لا يلزم من اختلاف الحركات بالزمان اختلافها بالنوع لان الازمنة غير مختلفة بالماهية فاستحال ان يكون تعددها موجبا للاختلاف بالنوع فيها بالماهية ولو انا قدرنا ان الازمنة متنوعة مختلفة بالماهية الا انها من عوارض الحركة لكونها مقدارا لها وجاز اشتراك العوارض المختلفة في معروض واحد كاشتراك السواد والبياض في كون الجسم معروضا لهما واختلافها الجنسي اي اختلاف الحركة بالجنس على معنى ان كل حركة يكون داخلة تحت جنس مغاير لجنس اخرى انما يكون باعتبار ما هي فيه كالنقلة التي هي حركة في الاين والاستحالة التي هي حركة في الكيف والنمو الذي هو حركة في الكم فان

بالجنس

الحركات

كل واحدة من هذه الحركة مغايرة للاخرى بالجنس بناء على ان كلا منها داخل تحت جنس مغاير للآخر وتضاده بتضاد ما فيه لا بتضاد المحرك والزمان كما سبق من جواز اشتراك الامور المختلفة في اثر واحد ومن ان الزمان لا اختلاف في اجزائه بالماهية ولو قدر منها الاختلاف فهو عارض للحركة ويجوز ان يكون الامور المختلفة معروض واحد وللقائل ان يقول الامور المختلفة لا يلزم ان يكون متضادة والكلام فيما هو تضاد وبالتضاد ما فيه لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل التضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالتسود والتبيض او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما المركز والمحيط وهما لا يتضادان بحسب الذات عرض لهما التضاد من حيث ان احدهما صار مبدأ والآخر منتهى ولقائل ان يقول ان المركز والمحيط لا يتضادان بحسب العوارض ايضا لكون كل منهما مبدأ ومنتهى لا يقال مبدأ احدهما تضاد مبدأ الآخر اذ احدهما مبدأ الهبوط والاخرى مبدأ الصعود وهما متضادان لانا نقول لو كان تضاد مبدأيهما لتضاد الحركتين لدار وكان الصواب ان يجعل العارض كون المركز غاية البعد عن الفلك وكون المحيط غاية القرب منه فانهما يكونان متضادين بحسب العوارض وانقسامها يعني ان الحركة ليست كما بالذات فلا تنقسم بالذات بل انقسامها بانقسام الزمان فان الحركة في نصف ذلك الزمان نصف الحركة في كله وانقسام المسافة لان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها وهذا الانقسام مختص بالحركة المكانية وانقسام المتحرك لانه اذا انقسم المتحرك وهو محل لها وانقسام المحل يوجب انقسام الحال المنقسم من انقسامه وهذا الانقسام لا يكون في الحركة الانية لان الجسم المتحرك ان لم يكن لجزء بالفعل قط وان كان في الحركة بعرض للجسم اولا وبواسطته للاجزاء ولا بد لها من قوة محركة لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات لا ينفك بقاؤها وقد اعترض عليه بالطبيعة فانها محركة لذاتها مع انه لا يلزم من بقائها بقاء الحركة واجيب بان الطبيعة ليست محركة لذاتها بل بشرط زوال حالة ملائمة لها كالخروج من الحيز الطبيعي ثم اعترض عليه بعض الشارحين بالكم اذا

جوزتم مثلا فلم لا يجوز ان يكون ذات الجسم ايضا محركة بشرط زوال حالة
ملائمة فلا يلزم بقاء الحركة بقاء ذات الجسم وهو ضعيف لان الملائمة
وعدمها مطبوعان بالقياس الى ذات الجسم الا باعتبار الطبع والا لكون
شئ النسبة الى ذات الجسم من حيث هي ملائم وغير ملائم معا ا:
لابد للحركة من قوة حاصلة في المتحرك وتلك القوة ان كانت بسببه
سبب خارجي سميت الحركة قسرية والا فان كان لها شعور بما يصدر
عنها سميت ارادية والا سميت طبيعية فالحركة النباتية طبيعية وكذلك
حركة النبض وقد اخطاء من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة
اولا على وتيرة واحدة وكل منها اي من هذه الحركات الثلث سريعة
وهي التي تقطع مسافة مساوية في زمان اقل ويلزمها ان تقطع الاكثر
في المساوي وبطيئة وهي التي بالعكس فتقطع المساوية في الاكثر او الاقل
المساوي والبطوء ليس بتخلل السكنات بين حركات البطئ حتى ان
تخلفت عنها حركة كان سريعا جدا كحركة الفلك الاعظم والا لكانت نسبة
السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركاته نسبة
فضل حركة الفلك الاعظم على حركته فيكون سكناته ازيد من حركاته الف
الف مرة فينبغي ان لا يحس بحركاته العاملة المعهودة في تلك السكنات
وايضا لو جاز اي لو كان البطوء لتخلل السكنات لكان انتقال طرف الظل
بالنسبة الى مقدار ارتفاع الشمس لاجل تخلل السكنات بين حركات الظل الجائز
ان يرتفع الشمس جزء ويسكن الظل ولو جاز ذلك لجاز في الجزء الثاني والثالث
لاشتراك الاجزاء في الطبيعة ولوازمها حتى يتم الارتفاع ويكون الظل بحاله
هو بالبديهة ويمكن المناقشة في ذلك فانه جائز عندنا والعادة هي العاضة
بعدمها من غير استحالة عندنا وهي مستندة الى الفاعل المختار بل الموجب لها
الحركة الطبيعية مانعة المحروق وفي القسرية معاوقة الطبيعة ويجوز ان يكون
السبب فيها ضعف قوة القاسر ومانعة المحروق وفي الارادية مانعتها
اي مانعة كل من المحروق والطبيعة ويجوز ان يكون السبب فيها اصلا

[illegible]

الدواعي ايضا والشهوة بين الحكما وانه لابد وان يتخلل السكون بين كل حركتين
فقط بل في كل حركتين مختلفتين لان الميل المحرك للجسم لابد وان يكون
حاصلا فيه الى ان يصل الى الحد المعين لوجوب وجود المعلول عند
وجود العلة وذلك الوصول في ان اذ لو كان الوصول الى الحد في زمان
والزمان منقسم ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون الجسم وصل
اليه اولا فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا كله وان
كان الثاني فزمان الوصول هو الباقي لا كله واذا كان الوصول في
ان كان الميل الموصل الذي هو علته كذلك والحركة عن ذلك الحد لابد
وان يكون بميل اخر لامتناع اقتضاء الميل الواحد حركتين مختلفتين وحدوثه
في ان اخر لاستحالة اجتماع الميلين في الشئ مع الميل عنه ويكون بينهما زمان
والا لزم تتالي الانات المستلزمة للجزء الذي لا يتجزى فيكون الجسم في
ذلك الزمان ساكنا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه وهو المطلوب
ورد بمنع امتناع اجتماع الميلين فانه انما يلزم امتناع اجتماعهما ان لو
كانا عبارة عن نفس المدافعة لا عن الموجب للمدافعة كما تقدم فالنزاع راجع
الى اللفظ والحاصل ان يبدل لفظ الميل بالمدافعة ومنع امتناع
تتالي الانات والجزء الذي لا يتجزى كما يجي الفرد الثالث في الاضافة
يطلق المضاف بالاشتراك اللفظي على نفس الاضافة وهو المضاف
الحقيقي الذي هو المقولة وعلى معروضها وعليهما جميعا وهو المضاف المشهور
ومن خواصها التكافؤ لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اي اذا كانت
احدى الاضافتين موجودة في الذهن او في الخارج بالفعل او بالقوة
فلابد ان يكون الاخرى كذلك واذا عدمت احدهما عدمت الاخرى واورد
العلة والمعلول فانهما متضايفان مع تقدم العلة في الوجود على المعلول
واجيب عنه بان المتقدم المضاف بالمعنى الثاني من المعاني الثلثة
وهو غير ما نحن فيه ووجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل واحد من
المضافين الى صاحبه من حيث هو مضاف اليه كما يقال الاب اب للابن والابن

الاب وانا قلنا من حيث هو مضاف اليه فانه لو اضيف احدهما الى الاخر
لا من حيث هو مضاف اليه لم ينعكس كما اذا اضيف الاب الى الابن من حيث هو
انسان وقيل الاب اب انسان لا يلزم الانعكاس فلا يقال الانسان ابن انسان
الاب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق وانها اذا كانت مطلقة
اي غير مقيدة او محصلة اي متعينة في طرف كانت في الطرف الاخر كذلك كالجزء
والكل مثلا فان الجزء اذا كان مطلقا كان الكل ايضا كذلك وبالعكس وكذا اذا
كان معينا كان الكل ايضا معينا اما لو حصل موضوع احدهما لم يلزم ان
يحصل موضوع الاخر فتحصيل الراس حتى يصير هذا الراس لا يوجب تعين من له
الراس والعلم بشخص هو موضوع الابوة لا يستلزم العلم بولده هو موضوع
البنوة ثم منها ما هو واقع في الطرفين كالتماثل والتساوي اذ التماثل الحاصل في
هذا المتماثل كالتماثل الحاصل في المماثل الاخر وكذا التساوي ومختلف اختلافا
محدودا لكونه نصفا او ضعفا فانه اذا كان شي ضعفا لشي كان الاخر نصف
فالحاصل في احد الطرفين النصفية وفي الاخر الضعفية وهما مختلفان لكن هذا
الاختلاف محدود معين او غير محدود لكونه زائدا وناقصا فان الزيادة و
النقصان ليسا منضبطين محدودين والاتصاف بها قد يحتاج الى صفة
حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق فان اتصاف العاشق بما فيه
من حيث ادراكه من تصور صورة المحبوب على الوجه الاكمل من مبدء
لصيرورته عاشقا واتصاف المعشوق به لما فيه من حيثه يدركه بها صار معشوقا
فالعاشقية او في احدهما كالعالم والمعلوم فان اتصاف العالم به لما فيه من صفة
حقيقية بها صار عالما ولا كذلك المعلوم والا يلزم ان يكون للمعدوم صفة حقيقية
لانه قد يكون معلوما وقد لا يحتاج كاليمين والشمال فانه ليس فيهما صفة حقيقية
اتصفا لاجلها باليمين والشمال اذ هما من الجهات التي تتغير بتغير الاوضاع فيصير اليمين شمالا
وبالعكس وهي تعرض سائر المقولات فالجوهر كالاب والكم كالعظيم والكيف
كالاحر والاين كالاعلى والمضاف كالاقرب والملك كالاكسى والفعل كالاقطع
والانفعال كالاشد تقطعا والمتى كالاقدم والوضع كالاشد انتصابا

ويعرض للواجب ايضا كالاول والاضافات في تخصيصها وتنوعها وتجنسها
وتضادها تابعة لمعروضاتها فان كان معروضها امرا مشخصا كانت الاضافة
ايضا شخصية كابوة زيد وبنوة عمرو وان كان نوعا كانت هي ايضا كذلك
كعلة الانسان وان كان جنسا كانت ايضا كذلك كعلة الحيوان وان
كان بين معروضي الاضافتين تضاد كان بين الاضافتين ايضا تضاد كالاحر
والابرد العارضين للحرارة والبرودة فرع لما كان التقدم نوعا من الاضافة
وكان تحققه مبنيا على تحققها جعل البحث عنه متفرعا على الاضافة التقدم
على الشي قد يكون بالزمان وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع
القبل فيها البعد كتقدم الاب على الابن وبالذات والطبع وهو ان
يمتنع وجود المتاخر دون المتقدم دون العكس كتقدم الجزء على الكل وبالعلية
وهو ان يكون المتقدم موجبا للمتاخر كتقدم الشمس على ضوئها اعلم ان المشهور
ان التقدم بالذات والعلة واحد وقد جعلهما قسمين وبالمكان علم
انه لو ذكر بدله التقدم بالمكان التقدم بالرتبة لكان اولى لشمول تقدم الجنس
على النوع وتقدم النوع على الجنس لان التقدم بالرتبة هو كون الشيء اقرب
من مبدأ معين بالفرض وذلك قد يكون مكانيا كتقدم الامام على
المأموم اذا ابتدئ من المحراب وقد يكون طبيعيا كتقدم الجنس على
النوع اذا ابتدئ من الجنس او بالعكس اذا ابتدئ من النوع فان قلت
تقدم الجنس داخل في التقدم بالطبع قلت اعتبار تقدمه بالطبع غير
اعتبار تقدمه بالرتبة وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل فاقسام
التقدم عند الحكماء هي المذكورة والحصر عندهم استقرائي وقد اثبت بعض
الافاضل قسما اخر لتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وزعم انه
غير عائد الى شيء من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل
ان يكون للزمان زمان اخر ولا بالذات والطبع اذ ليس بعض اجزاء
الزمان محتاجا الى البعض ولا بالعلية لذلك ولا بالرتبة لانها اما
وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس في طبع اجزاء الزمان

قسمين

وهو تقدم

ان يكون متقدما على البعض ولا بالشرف وهو ظ هذا ما قاله والحق انه يجد
اي التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان لا يقتضي ان يكون كل من
المتقدم والمتاخر في زمان غيرهما فان التقدم بالزمان يقتضي ان يكون
المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد واجزاء الزمان
بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان
لكن ليس بزمان زايد على المتقدم بل بزمان هو نفس المتقدم هذا مع
انه قد مر ان التقدم الزماني بالذات انما هو في اجزاء الزمان بعضها
مع بعض وايضا يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض
بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة اذا ابتدى من طرف
الماضي والعكس اذا ابتدى من طرف المستقبل وليس في ساير المقولات النسبية
مزيد بحث يعني لما فرغنا عن بحث الاضافة لا نشرع في بقية المقولات من
الوضع والجدة والفعل والانفعال اذ ليس فيها مزيد بحث فلنختم الكلام في
الاعراض ونخوض في بحث الجواهر انشاء الله تعالى الباب الثاني
في الجواهر قال الحكماء الجوهر اما ان يكون محلا وهو الهيولى للقائل ان
يقول الجسم محل للاعراض والنفس للصور الجوهرية مع ان شيئا منهما
ليس بهيولى ولو قال اما ان يكون محلا لجوهر اخر لا يرد عليه هذا الاعتراض
او حالا وهو الصورة والمراد بالحلول اختصاص شيء بشيء اخر بحيث يكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر او مركبا منهما وهو الجسم او لا ولا
وهو المفارق فان تعلق بالجسم انما قال بالجسم ولم يقل بالبدن كما هو
المشهور ليدخل فيه النفوس السماوية اذ البدن لا يطلق على الاجسام
السماوية اصطلاحا تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل اعلم ان
هذا التقسيم انما يتم بعد ما تبين ان الحال في الغير قد يكون جوهرا وان
غير الجسم لا يتركب من جزئين احدهما حال في الاخر ولم يثبت شيء منهما
وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة وهو الجسم
او لا وهو الجوهر الفرد ومباحث الباب ينحصر في فصلين لان الجوهر

المبحوث عنه اما ان يكون هو الجسم واجزاؤه او المفارق الاول في مباحث
الاجسام الاول في تعريف الجسم الحد المرضي عند جمهور الحكماء انه القابل
للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة انما قال القابل لان الجسم
وان كان يخلو عن هذه الابعاد كالكرة لكن لا يخلو عن قبولها اي عن امكان
فرض هذه الابعاد فيه قال انما قيد بالزوايا القائمة احترازا عن السطح اذ يمكن فيه
فرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا لكن لا يمكن ان يكون كلها قائمة لعدم
العمق فيه وهو ليس بشيء اذ السطح خرج عنه بذكر الجوهر فالصواب ان يقال
انما قيد بها لتكون ما يتقيد به الجوهر خاصة للجسم لا يشاركه فيه السطح ايضا
لا يقال الجسم التعليمي يشاركه فيه لانا نقول الخاصة هو قوله للابعاد الثلثة
المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلثة
يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه بل مقومة له لا يقال هذا التعريف غير مانع
لصدقه على الهيولى لانا نقول الهيولى انما يقبل الجسمية والجسمية الابعاد واعترض
عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم [illegible]
جنسيته فالقابل للابعاد لا يكون فصلا لان القابل ان كان عرضا لم
يكن جزء الجوهر لا نسلم عموم الجوهر بعد الجوهر اقول ان اراد بالجزء الجزء
الخارجي فهو مسلم لكن لا نسلم لزوم كونه فصلا فان الفصل من الاجزاء الذهنية وان
اراد الجزء الذهني فهو ممنوع وان كان جوهرا دخل الجنس فيه اذ الفرض
ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم دخول الجنس فيه ويستدعي فصلا اخر ويتسلسل
وبهذا علم ان الجوهر لا يكون جنسا لانه لو كان جنسا للجواهر لكان الفصل
المقوم لنوعه جوهرا ضرورة ان جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا في
طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل هو جوهر ويلزم التسلسل و
للقائل ان يقول ان القابل الذي هو الفصل يكون جوهرا على معنى ان
الجوهر صادق عليه ولا يلزم ان يكون الجوهر جنسا له لجواز ان يكون عرضا
عاما له فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام
لا صدق الجنس فلا يلزم التسلسل وبهذا علم جواب الدليل الذي

جنسيته

يجوز ان مح

النوع مح

ذكر على ان الجوهر لا يكون جنسا للجواهر فان من يقول ان الجوهر جنس
للجواهر يريد ان الجوهر جنس للجواهر الخمسة لا لها ولفصولها كما هو حال
كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما للفصل
وقالت المعتزلة في تعريفه انه الطويل العريض العميق واعترض عليه
من وجهين الاول انه غير مانع لدخول الجسم التعليمي فيه الثاني ان الطويل
والعريض والعميق هي ما وجد فيه الطول والعرض والعمق وهذه الامتدادات
اذا اخذت بالفعل لا يجوز ان يكون مقومة للجسم ولا حاجة لازمة له لانها
تتغير وتفارق مع بقاء الجسم كما في الشمعة عند تبدل الاشكال وهما ضعيفان
اما الاول فلانهم لا يثبتون الجسم التعليمي بل كل ما يقبل القسمة في الجهات
عندهم جسم طبيعي واما الثاني فلان المراد بالطويل العريض العميق ما يمكن
ان يفرض فيه هذه الامتدادات لا ما وجدت فيه وان سلمنا فالامتدادات
الثلث حاصلة فيه ابدا على البدل وبقاء كل منها بعينه غير لازم وقال بعض
اصحابنا في تعريفه انه مركب من جزئين فصاعدا ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر
من كل اي مما ذكروا من الحدود فان كل احد يعرف الجسم ويحكم بانه ذو حجم
متحيز مع انه لا يخطر باله الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة والامتدادات
المذكورة والجزء الذي لا يتجزى فانها امور لا يدركها الا من له مزيد فضل
وفطانة وفيه نظر اذ ظهور حقيقة الجسم بالكنه بل تصور هذه الامور غير مسلم
الثالث في اجزائه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة الطباع
وهي التي لا تكون مركبا من الاجزاء المختلفة الطبايع كالعناصر والافلاك
وانما قيد بذلك لان النزاع انما وقع فيها واما المركبات فهي انما مركبة
بالاتفاق من اجزاء حاصلة بالفعل متناهية كبدن الانسان المركب
من العناصر مركبة من اجزاء صغار لا تنقسم اصلا اي لا كسرا لصغرها
ولا قطعا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تميز طرف منه عن طرف ولا فرضا
لاستلزامه انقسام ما لا ينقسم في الواقع وقيل فعلا وهو مذهب
ذيمقراطيس من قدماء الطبيعيين فانه قال انه مركب من اجسام صغار

من قدماء الطبيعيين فانه قال انه مركب من اجسام صغار متناهية لا
تنقسم فعلا بل وهما وفرضا وقيل هذا مذهب النظام من متكلمي المعتزلة
من اجزاء صغار غير متناهية لا تنقسم اصلا وذهب الحكماء الى انها
متصلة في نفسها كما هي عند الحس قابلة لانقسامات لا نهاية لها وقيل
قابلة لانقسامات متناهية وهو مذهب محمد الشهرستاني من المتكلمين
ان الجسم قابل للقسمة بالحس وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد والا
لقامت به وحدة وانقسمت بانقسامه لوجوب انقسام الحال بانقسام
المحل لكن انقسام الوحدة محال قيل عليه لا نسلم ان الوحدة امر وجودي
تقوم بمحل ولو سلم ان انقسام الحال بعضه انقسام المحل وانما يلزم
ان لو كان الحلول حلول السريان وهو ممنوع وايضا لا يلزم ما ذكرتم بل يعدم
الوحدة عند عروض الانقسام للمحل اذ الوحدة والانقسام عرضان
متعاقبان على الهيولى او على الجسم على الخلاف لنا ايضا دليل
بيان الكبرى فكل منقسم اي قابل للقسمة فيه مقاطع اجزاء يكون
مختلفة كمقطع النصف والثلث والربع الى غير ذلك فان مقطع
النصف لا يمكن ان يتصف بانه مقطع الثلث وبالعكس فلكل
خاصة لا يحصل للمقطع الآخر وكل ما يكون مقاطعه كذلك يكون تلك
المقاطع موجودة فيه بالفعل لامتناع كون المعدوم متصفا بخواص
مختلفة فيكون اي كل قابل للقسمة منقسما بالفعل متعددا بتعدد
تلك الخواص المعارضة لها اي لتلك المقاطع فلا يكون واحدا في نفسه
ولقائل ان يقول ان ما هو قابل للقسمة عند فرض القسمة يستتبع
خواص فرضية وتغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي
الانقسام الموجود بالفعل وايضا هذا دليل ثالث على الكبرى
هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل
التقسيم فهو المطلوب لانه لا يكون قبل التقسيم واحدا في نفسه
والا اي وان لم تكن هوية القسمين الحاصلين بعد التقسيم حاصلة قبله

على ما

بل حدث بعد التقسيم كان له حجم اعلا ما للجسم الاول ولهذا انا للقسمين
فعلى هذا الشق نعرض [illegible] سطح الجزء اعدم الجزء الاول والآخر
بالاخر وفا ده لا يخفى قيل عليه هذا مجرد استبعاد وهو لا يكفي في مثل
هذه المسائل فان ادعى الضرورة منعناها سلمنا ان كل جسم
بواحد في نفسه متصل عند الحكماء والشهرستانية بل هو مركب
من اجزاء وتلك الاجزاء لا تنقسم والا لكانت ذات اجزاء اخر لا الى نهاية
ان كل قابل للقسمة فهو ليس بواحد في نفسه بل معدود واجزاء فيكون
الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو محال لان كل عدد متناهيا كان او غيره
فالواحد موجود فيه بالضرورة فاذا اخذنا ثمانية اجزاء من الاجزاء الغير
المتناهية التي تركب الجسم منها ووضعناها بحيث تكون في كل جهة جزءان
كما اذا وضعنا اربعة فوق اربعة وانما فرض ثمانية اجزاء لان في حصول
الجسم عادة ونهاية خلافا لبعض المتكلمين يحصل جسم متناهي الاجزاء اذ لا نعني بالجسم
الا الذي حجم في الجهات الثلث ولقائل ان يقول ان اردتم بالواحد الذي
قلنا انه موجود في كل من تلك الاجزاء ما لا ينقسم اصلا فلا نسلم انه موجود فيها
اذ الجسم على تقدير تركبه مما لا يتناهى لا يوجد فيه جزء ومنهى الى حد لا ينقسم
اصلا وان اردتم ما يطلق عليه الواحد بوجه وان امكن اعتبار الكثرة فيه
فلا نسلم ان المركب من ثمانية اجزاء لا يكون له اجزاء غير متناهية
وايضا اعترض عليه بانا لا نسلم حصول الجسم من الاجزاء الثمانية فان الجسم عندهم
انما يحصل من اجزاء غير متناهية واجيب عنه بان الجزئين اذا انضما فلا يخلو
اما ان يكون حجمهما زائدا على حجم الواحد اولا والثاني باطل والا لجاز ان
يكون جزء احدهما غير جزء الآخر فيكون حجم مجموعهما زائدا على حجم الواحد
فيكون الجسم ازيد حجما من الواحد وبتمام ما قلنا لا يقال هذا انما يتم اذا لم
تتداخل الاجزاء ما دامت متناهية فاذا صارت غير متناهية
صارت بحيث يحصل منها حجم لانا نقول هذا مكابرة ظاهرة يشهد ببطلانها العقل
وح يكون نسبة حجم الى نسبة حجم ذلك الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم

المتناهية المقادير المركبة من اجزاء غير متناهية نسبة متناه الى متناه بالضرورة
متناه المقدار بالضرورة لكن ازدياد الحجم بازدياد التأليف والنظم واذا
لم يكن التأليف والنظم متعددا لم يكن المقدار اصلا واذا كان ازدياد الحجم
بازدياد التأليف كان نسبة مقدار هذا الجسم المتناهي الاجزاء الى
جسم آخر كنسبة احاده الى احاده ضرورة فلو كان جسم متساو المقدار
فيه [illegible] على ان الجسم لا بد وان يكون متناسبا وان كان اجزاؤه
غير متناهية من اجزاء غير متناهية لكانت نسبة الاحاد المتناهية
الى احاد الجسم المتناهي الاجزاء الى الاحاد الغير المتناهية الى احاد الجسم
الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه لما علم من ان نسبة
الاحاد الى الاحاد كنسبة المقدار الى المقدار لكن نسبة المقدار
الى المقدار نسبة متناه الى متناه كما تقدم فنسبة الاحاد الى الاحاد
كذلك هف ولانه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة
لتوقفه على قطع اجزائها بالضرورة وقطع كل جزء مسبوق بقطع
ما قبله لان المتحرك ما لم يقطع نصف المسافة لم يقطع مجموعها
وما لم يقطع نصف نصفها لم يقطع نصفها وهلم جرا فيكون قطعها
في زمان غير متناه وهو ممتنع فقطعها اذ انقضاء غير المتناهي مح
واذا امتنع هذا لا يجوز تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ثبت انه مركب
من اجزاء متناهية لا تنقسم وظهر منه بطلان مذهب النظام ولقائل
ان يقول لا نسلم ان القطع مح لحصوله في زمان غير متناه بل في زمان
متناه مؤلف مما لا يتناهى اذ الزمان مطابق للمسافة والحركة وانقضاء
مثل هذا الزمان غير ممتنع لان كل زمان مؤلف مما لا يتناهى عنده
اقول لو كان الزمان مركبا من اجزاء غير متناهية امتنع انقضاؤه
لان انقضاء الكل يتوقف على انقضاء النصف وانقضاء النصف
على انقضاء نصف النصف وهلم جرا وايضا هذه حجة بانه على مذهب
المتكلمين المتصلة موجودة بالاتفاق او هي لا تقبل القسمة فلو كان جوهرا

حصله

كما هو عندنا حصول المطلوب وهو وجود جوهر ذي وضع لا يقبل القسمة
وان كان عرضا لم ينقسم محلها والا لانقسمت بانقسامه ايضا اذ انقسام
المحل يوجب انقسام الحال فيه قيل عليه لا نم ان النقطة موجودة والاتفاق ممنوع
فانها عند اكثر الحكماء من الامور الاعتبارية الموهومة لا تحقق لها خارجا ولئن
سلم فلا نسلم انها لا تنقسم بانقسام المحل وانما يلزم ان لو كان الحلول حلول
السريان لكنه ممنوع وههنا حجة ثالثة للمتكلمين فالحركة الحاضرة غير منقسمة
والا لما كان الكل حاضرا ضرورة ان اجزاء الحركة لا تجتمع معا في الوجود فلا
ينقسم ما هي فيه والا يلزم من انقسامه ما هي فيه انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة
في احد الجزئين شئ ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لا انقسام الحركة ليست
الا الماضي والمستقبل واما الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل و
كلاهما معدومان فلا يلزم ما ذكرتم لانه يوجب ان لا توجد الحركة اصلا لانها
على ما ذكرتم اما الماضي او المستقبل وكلاهما معدومان في الحال فان قيل انما يلزم
ان لا توجد حركة اصلا على تقدير عدم الحال لو كان الماضي والمستقبل معدومين
مطلقا وليس كذلك فان عدمهما انما هو في الحال ولا يلزم من العدم في
الحال العدم مطلقا قلت فعلى هذا يلزم وجود الحال لان الماضي اذا لم يكن
موجودا في الحال فان لم يكن له وجود اصلا كان معدوما مطلقا وان كان
له وجود فعند وجوده لا يقال له ماض فظاهر انه ليس مستقبل فيكون حالا وكذا
الكلام في المستقبل احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول ان كل
متحيز فيمنه غير يساره والوجه المضيء منه اذا اشرقت الشمس عليه غير المظلم وذ
يوجب القسمة لا يقال فذلك لتغاير وجهيه لا لتغاير في ذاته فلا يلزم الانقسام
لانهما اي الوجهين ان كانا جوهرين ثبت المدعى وهو انقسام ذات الجوهر الفرد
والا لزم تغاير محلهما والا لا يلزم قيام العرضين المتضادين بمحل واحد وهو ممتنع
وهذا انا نم لو قيل انهما عرضان موجودان في الخارج وهو ممنوع الثاني
انا لو فرضنا خطا من اجزاء شفع فوق احد طرفيه جزء وتحت الاخر جزء وتحركا
اي تحرك كل منهما الى الجانب الاخر على التساوي وتحاذيا لا محالة على ملتقى جزئين فيلزم

الانقسام اي انقسام كل واحد من الاربعة قيل عليه لا نم جواز حركة الجزئين
لان القابل للحركة هو الجسم لا كل متحيز مطلقا مع ان الحاجة الى هذه الفروض
لكم ان يوضع جزء على ملتقى الجزئين الثالث كلما قطع السريع بحركته جزءا قطع
البطيء اقل منه واذا قطع اقل من جزء انقسم الجزء الاول وان لم يقطع
البطيء بحركته اقل من جزء لزم ان يساويه اي يساوي البطيء السريع في
جزء ويقف في اخر فيلزم ان يكون البطوء لاجل تخلل السكنات وقد
بان فساده ولقائل ان يقول لا نم امكان وقوع الحركة في جزء واحد لان الحركة
تستدعي امتدادا والجزء لا امتداد له الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان
ظله ثابتا في بعض الاوقات كان مثلا اي مثل ذلك الجسم الذي يكون ظله
مثله من الظل ظل نصفه فيكون له نصف فينتصف الجزء الموسط
فيلزم الانقسام وهو المطلوب وقد برهن اقليدس يمكن ان يجعل
هذا جواب سؤال مقدر تقدير السؤال انا لا نم امكان تنصيف الظل
حتى يكون هناك ظل هو مثل لكل الجسم فيلزم من وجود الظل بالفعل
وجود ذي ظل الفعل وتقرير الجواب ان اقليدس برهن في الشكل
العاشر من المقالة الاولى على ان كل خط يمكن تنصيفه وهو يقتضي
ذلك اي امكان تنصيف الظل ويمكن ان يجعل دليلا براسه وان جعله
المصنف من تتمة الدليل الرابع وتقريره ان يقال كل خط يمكن تنصيفه
فالخط المركب من افراد وتر يمكن تنصيفه وهو يقتضي ذلك اي انقسام
الجزء في الخط المركب من افراد وتر واعلم ان برهان اقليدس متوقف
على انتفاء الجزء فيكون اثباته به دورا الخامس اذا فرض خط من ثلثة
اجزاء على احد طرفيه جزء وتحرك الخط الى اليمين بمقدار جزء والجزء الى اليسار
فان اسفل الى ما فوق الجزء الثاني فهو مح لان الجزء الثاني اسفل له
صار الجزء الاول فيلزم عدم انتقال الجزء الفوقاني وقد فرض منتقلا
هذا وان اسفل الى ما فوق الثالث فهو قطع جزئين حين ما قطع تحته
وهو الجزء الاول من الخط جزءا واحدا فينقسم الزمان لانه يكون زمان قطعه

جزو نصف الزمان الذي تقطع جزء والحركة لانه مقدارها والمسافة تطابقها
الاول ما قطع الفوقاني الا جزءا واحدا واما ثانيا فلانه للثابت مسافة
استفال الخط وما قبل زمانه ان ما على تقدير استفال الفوقاني الى ما فوق
الجزء الثاني واستفال التحتاني الى جزء الاول يلزم عدم استفال الفوقاني
سطحنا بل يلزم ذلك لو لم يستفل الاول من جزء وهو ممنوع لم ليس شيء على
تقدير استفال الاول وكون الثاني في جزء الاول اذا كان الفوقاني فوق
الثاني لكون كانه فوق الاول قبل الاستفال اي في جزء الاول بالضرورة
السادس الجزء متشكل على تقدير وجوده لان كل موجود متحيز متناه وكل
متناه متشكل وكل متشكل اما كرة او غيرها اي مضلع لانه ان احاط به حد واحد
فهو كرة والا فغيرها فان كان كرة فاذا انضم باجزائها آخر وقعت منها فرج — كرة منها
فرج لا تسع اجزاء مثلها اذ ذلك شان الكرات المتضامة فيلزم الانقسام
ضرورة ان ما يدخل في تلك الفرج اقل مما لا يدخل واعلم ان هذا الدليل مبني
على نفي الخلاء والا لكان لقائل ان يقول تلك الفرج خالية ليست مشغولة بشيء
وان كان غيرها كالمثلث والمربع كان فيه زوايا ضرورة انه يوجد حدود كثيرة
يحيط به اذ ما هو غير الكرة من الاشكال فهو كذلك او بالنوع يكون كل زاوية — والضرورة م
اقل من الجزء فينقسم الجزء ولقائل ان يقول ان ذلك انما يصح في ما له امتداد
في نفسه كالجسم فان الاجسام اذا انضم بعضها الى بعض يحصل من كل ثلث
منها فرجة على شكل المثلث كل زاوية عند نقطة المماسة اما في الاجزاء فلا
اذ يمتنع ان يحصل من كل جزء امتداد ويصير ضلع المثلث وح لا يتحقق
المثلث ولا الفرجة وهذا من خواص الجزء الذي لا يتجزى السابع اذا
اردت الرحى فيها قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى جزء — دارت
من المسافة فالصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع اقل من جزء
فينقسم الجزء او جزءا تاما فيتساوي الصغير والعظيم في السرعة والبطؤ
وهو محال بالضرورة او سطح تارة جزء ويسكن اخرى فتفكك الرحى وهو باطل — اجزاء ٤
حسا وكذلك الرحى ذو الشعب الثلث فان الشعبة الخارجة اذا

اذا قطعت جزءا فلا بد ان تقطع الشعبة المتوسطة اقل من جزء لما تقدم
وح يلزم الانقسام وفيه ما مر من ان الحركة تستدعي امتدادا ولا امتداد
في الجزء حتى تتقدر الحركة فيه ثم قالوا اي الحكماء بعدما نفوا الجزء قالوا
فالجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس لا مقاطع ولا مفاصل فيه
تفصل الانقسامات لانها لها اما انه تسلك الانقسام فظاهر حسا كما
شاهدته واما انه لا ينتهي الى حد لا يمكن عنده قسمته فلانه لو كان — في الماهية
كذلك للزم الجزء وقد ابطلوه وعلم من هذا بطلان مذهب الشهرستاني
والقابل لها ليس الاتصال لانه ينعدم عندها والقابل يجامع المقبول — المقبول
قيل عليه انما يجامع القابل مع المقبول اذا لم يكن المقبول امرا عدميا
لكنه هنا عدمي فان الانفصال عدم الاتصال اقول الاتصال لا يمكن
اجتماعه مع الانفصال فكيف يقبله فهو اي القابل شيء آخر يقبل
الاتصال والانفصال ويسمى هيولى ومادة والاتصال صورة
واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي ويوجب القسمة الوهمية
فان ما ذكره المتكلمون لا يدل الا على امتناع الانقسام الفعلي فيه
لا على امتناع انقسامه بالوهم او الفرض فلا يثبت ما ادعوه من امتناع
الانقسام بوجه ما وما ذكره الحكماء لا يدل الا على انقسامه بالوهم او الفرض
وح لا يتم ما ذكروا في اثبات الهيولى لانه متوقف على كون الجسم قابلا
للانقسام بالفعل وما ذكروا من الوجوه لا يدل عليه فلا يثبت الهيولى الا ان ما
هو واحد بالاتصال غير قابل للانفكاك وما هو قابل له غير واحد بالاتصال
قيل الحجة الثانية من حجج المتكلمين على تقدير صحتها كما تدل على امتناع انقسام
الفعلي كذلك تدل على امتناع الانقسام الوهمي لانهم استدلوا بالنقطة
وهي لا تقبل القسمة بوجه ما لا يقال اشارة الى ما ذكره الحكماء في ان القسمة
الوهمية في الجزء كافية في نفيه وثبوت الهيولى وتقديره ان القسمة الوهمية
في الجزء تتداعى الى جواز القسمة الانفكاكية فيه لان الاجزاء المفروضة منها لها
فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين آخرين من الانقسام وعدمه فيصح بين المتباينين

ما يصح بين المنفصلين من الانفصال الدافع للاثنينية وبالعكس اي يصح
بين المتصلين ما يصح بين المتباينين من الانفكاك الرافع للاتحاد فيلزم
جواز الانقسام الانفكاكي في تلك الاجزاء وثبت الهيولى لانا نقول كل واحد منهم
لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية فلا يصح على
احدها ما يصح على الآخر قيل الجسم منقسم اليها فطبيعة الجسمية في
الكل واحدة قلت جاز ان يكون اشتراكها عرضيا او جنسيا او
متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك قيل عليه فيكون تلك
الاجزاء نظرا الى طبيعتها قابلة للانفكاك لكن عاقها عنه لكل عائق خارجي
وذلك لانا في عرضنا كما في الفلك فتكون تلك الاجزاء قابلة للانفصال و
الانفصال فلا تثبت الهيولى وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال
هو وحدة الجسم والانفصال هو التعدد وهما عارضان متعاقبان على
الجسم والقابل لهما الجسم ولا يلزم تركب الجسم من الهيولى والصورة قيل
في دفعه الجسم المعين لا يبقى مع التعدد ضرورة انتفاء الهوية الخاصة والقابل
يبقى مع المقبول قلت لا نسلم انتفاء المعين وانما يلزم ان لو كان الاتصال
المعين المعدوم جزءا من متشخصاته لكنه ممنوع فرع على تركب الجسم من الهيولى
والصورة قالوا الصورة لا تنفك عن الهيولى لانها لا تنفك عن التناهي
لما سيجي من تناهي الامتدادات الجسمانية والتشكل لان كل متناه
متشكل والموجب لهما ليس الجسمية العامة والا لتشاركت [illegible]
لساوى الجزء الكل فيهما اي في التناهي والتشكل لاشتراكهما في الصورة
الجسمية الموجبة لذلك ولا الفاعل اي المفارق والا لاستغنت
الصورة بالانفعال وقبول الفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام
لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض
واللازم باطل لما مر من ان قبول الانفعال والفصل والوصل من
لواحق المادة فهو اي الموجب للتناهي والتشكل القابل اي الهيولى بما فيه
من الصفات اي الاستعدادات المختلفة فثبت ان الصورة

لا تنفك عن الهيولى ولانا ندعي بدليل ثان على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى
وتقريره ان الصورة قابلة للقسمة الوهمية ابدا لما مر في نفي الجزء و
وكل ما قبل الوهمية قبل الانفكاكية لما سبق في السؤال وكل ما قبل الانفكاك
فله مادة لما سبق في اثبات الهيولى على ما سبق تقرير هذه المقدمات
ولا الهيولى عنها اي لا تنفك الهيولى عن الصورة لانها لو تجردت
ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية بان يقال هاهنا او هناك
وانقسمت في جميع الجهات كان جسما اذ لا نعني بالجسم الا ذا وضع
يقبل القسمة في جميع الجهات والا كانت نقطة او خطا او سطحا لانها
ان لم تقبل القسمة في جميعها فان لم تقبل في شيء من الجهات فالاول
وان قبلها في جهة فالثاني والا فالثالث والتالي باطل لان الهيولى
شانها [illegible] اقول كلا الملازمتين ممنوعة فان الجسم الطبيعي مركب من الهيولى
والصورة فلا تكون الهيولى المجردة عن الصورة جسما طبيعيا والجسم
التعليمي والثلاثة الباقية اعراض فلا تكون الهيولى التي هي جوهر شيئا منها
ولو تجردت بغير ذات وضع فاذا الحقها الصورة تصير ذات وضع مخصوص
والا لما كانت في حيز من الاحياز او كانت في جميع الاحياز وكلاهما ظاهر
البطلان بامكان [illegible] مع امكان تجرد كل الوضع فترجيح الحايز بلا مرجح
وللقائل ان يقول لا يلزم من الدليل الا ان الهيولى المجردة تستحيل اقترانها
بالصورة لا انه لا يجوز خلو الهيولى عن الصورة مطلقا فان قلت لو اثبت
ان الهيولى المجردة لا تقترن بالصورة انعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما
تقترن بالصورة لا يكون هيولى مجردة وهيولى الاجسام مقترنة بالصورة
فلا تتجرد عنها قلت البحث وان وقع في اجزاء الجسم لكن دعواهم استحالة تجرد
الهيولى مطلقا فلا بد في تكميل الدليل واذا ثبت ان منها ما تكون مقترنة
بالصورة لا تتجرد عنها يلزم استحالة تجردها مطلقا اذ لو امكن ولا شك
ان اقتران الصورة بها ممكن ايضا والا ما قارنت ابدا لزم امكان التجرد
مع امكان الاقتران وذلك مستلزم لامكان [illegible] اذ التجرد مع الاقتران

مح واذا كان كذلك كان امكان التجرد مع امكان الاقتران امكانا للمح لكن
امكان المح مح فيكون امكان التجرد محالا وفيه نظر اذ لعل بكل الهيولى المجردة
تكون مخالفة بالماهية للهيوليات المقترنة فيمتنع اقترانها ولانها دليل ثان على
ان الهيولى لا تنفك عن الصورة ولو تجردت لكانت موجودة بالفعل
ومستعدة للصورة والواحد لا يقتضي قوة وفعلا اذ الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فيكون لها ما يقتضي هذه القوة وهي الهيولى لان المقتضي للقوة
القبول هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى والكلام فيها كما
في الاولى ويلزم التسلسل في الهيوليات وذلك مح فالهيولى هذا بحث
متفرع على ما سبق وهو انا نعلم امتناع انفكاك كل واحد منهما عن الآخر
فلكل منهما لا محالة افتقار الى الآخر والا لجاز الانفكاك وليست الهيولى علة
للصورة والا لم لها وجود قبل وجود الصورة ولاجتمع القبول والفعل ولانها تقبل
صورا لا نهاية لها فلا تكون علة لمعينة ولا الصورة علة للهيولى لانها حال
فيها محتاج في وجودها اليها ولانها لا توجد الا مع التناهي والشكل والهيولى
متقدمة عليهما وما مع المتاخر متاخر ولانه يلزم ح استغناء الهيولى عند انتفاء
الصورة المعينة لاستغناء المعلول عند انتفاء العلة بل الهيولى تفتقر اليها
في بقائها وتحصيلها لان الصورة تستحفظها بتواردها اذ لو فرضنا زوال صورة
وعدم اقتران اخرى عدمت المادة فهي كالدعائم بزال واحدة وتقام عليها
اخرى والصورة تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها اذ قد علمت في باب
التعين ان تشخصها بالمادة وما يكتنفها من الاعراض والمادة ايضا هذا اشارة
الى اثبات الصورة النوعية التي بها تصير الاجسام انواعا متباينة بعد
اشتراكها في الصورة الجسمية لا تخلو عن صورة اخرى نوعية والا لما اختلفت
الاجسام في الهيئات اي الاشكال والامكنة تكون بعضها قريبا من المركز
وبعضها بعيدا منه والكيفيات كالحرارة والبرودة وغيرهما والاوضاع
الطبيعية تكون بعضها محيطا بالكل وبعضها في وسط الكل والتشكل
والتفكك بسهولة كالماء او عسر كالارض واللازم باطل لتحقق الاختلاف

بيان الملازمة ان هذه الامور لا تستند الى الهيولى لان القابل لا يكون
فاعلا ولا الى الجسمية لان نسبتها الى الكل سواء فتخصيص البعض بها دون
آخر مح فلو لم يكن امور مختلفة تقتضي تلك الآثار لما اختلفت الاجسام
فيها لان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولوازمها وتلك الامور ان
كانت مقومة للاجسام فهو المطلوب والا عاد الكلام فيها وتسلسل
قال الامام الرازي الظاهر انها من الاعراض وسؤال لم لا يجوز ان تعاقب
صور بلا نهاية فلم يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية وربما استدل بان الماء
اذا سخن يعود بالطبع باردا فيه امر موجب له الكيفية باق قلنا ومن
اين يلزم كونه من المقومات واعلم ان بناء هذه الكلمات المذكورة في
اثبات الهيولى والصورة والمباحث المتفرعة على ذلك على نفي الفاعل
المختار فانا اذا جوزنا ثبوت فاعل مختار جاز ثبوت صورة وهيولى
مجردتين والموجب للتناهي والتشكل والاختصاص بالحيز المعين والوضع
المعين هو ارادته واختياره والحق ثبوته كما يجي ومع ذلك فللمعترض
ان يجوز انفعال الصورة بنفسها ونقول لم لا يجوز ان يكون الموجب
للتناهي والتشكل هو الفاعل قوله لو كان كذلك لاستحالت الصورة
بالانفصال قلنا لم قلتم انه مح قوله فيكون فيها قوة الفصل والوصل قلنا
لانم توقف قبولها التناهي والتشكل عليها فان الاشكال قد تختلف
من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات
المختلفة وهذا الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين المذكورين لامتناع
انفكاك الصورة عن الهيولى وعدم استلزام قبول القسمة الوهمية
قبول الانفكاكية وما ذكره لبيانه فقد سبق الكلام عليه في جواب السؤال
وهذا اعتراض على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الصورة
عن الهيولى وان تقتضي المادة المعينة المجردة عن الصورة وضعا معينا قبل
اقتران الصورة بها فان الصورة اذا اقترنت بها اختصت ان تكون لها
وضع وحد معين فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وهذا اعتراض على الوجه الاول

الوجه

من الوجهين الدالين على ان الهيولى لاتنفك عن الصورة وكون الواحد مبدا
كثرة ماذكر لبيانه ممنوع كما مر في بحث العلل وهذا اعتراض على الوجه الثاني
من الوجهين الدالين على ان الهيولى لاتنفك عن الصورة مع ان القابلية
قابلية الهيولى ليست اثر المؤثر حتى يكون الهيولى مبداء لها ويلزم كون الواحد
مبداء كثير بل هي من الاعتبارات العقلية التي لاتحقق لها في خارج
الذهن ووجود المادة بالفعل ليس مقتضى ذاتها حتى يكون الهيولى
مبداء له ويلزم ماذكرتم بل هو اما فعل الفاعل المختار او فعل العقول
على اختلاف الراس وان يطابهم اي وللمعترض ان يطالب الحكماء بما
يوجب الاختلاف في الصورة النوعية ونقول اختلاف الاجسام في
الاعراض ان لم يفتقر الى صورة نوعية بطل ماذكرتم وان افتقر لزم ان
يكون تلك الصورة ايضا مستندة الى صورة اخرى ويلزم التسلسل
ثم نزعم ان ما يجعلونه اياه من الاحوال العنصرية السابقة واختلاف الاوضاع
الفلكية سبب لاختلاف الاعراض والهيات يعني ان الحكماء يقولون الموجب
للاختلاف في الصور النوعية هو الاستعدادات السابقة في العنصريات
واختلاف الهيوليات بالماهية في الفلك فنقول للمعترض لم لايجوز ان يكون
ذلك سببا لاختلاف الاجسام في الاعراض والهيات الثالث في انقسام
الى الجسم قال الحكماء الاجسام اما بسايط او مركبات لانها اما ان لاتكون
مركبة من اجسام مختلفة الصور كالماء او مركبة منها كالمواليد الثلثة
والبسائط تكون كرية بحسب طبعها لان الطبيعة الواحدة لاتقتضي
هيات مختلفة بناء على ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد فلو لم تكن
كرية لكانت مضلعة فاختص بعض الاجزاء بالضلع والبعض بالزاوية
مع ان طبعها واحدة وتنقسم الى فلكيات وعناصر لانها ان لم تكن قابلة
للخرق فالاول والا فالثاني والاول افلاك وكواكب لانها ان لم تكن
فالاول والا فالثاني والافلاك الثابتة بالارصاد تسعة يعني انه لايجوز
ان يكون اقل منها واما في جانب الكثرة فلاجرم الاول الفلك الاعظم

والعرش المجيد بلسان اهل الشرع والجسم المحيط بسائر الاجسام
ويدل عليه اي على وجود الفلك الاول وجوه الاول ان الاجسام متناهية
لما سنذكره فيكون جسم هو نهايتها وليس وراءه جسم اخر وهو المطلوب
قيل لم لا يدل الدليل على وجود جسم واحد محيط بجميع الاجسام فانه يجوز
ان ينتهي الاجسام في كل جهة بجسم والمطلوب اثباته ان الجهة متعلق
الاشارة فانه يتحرك الجسم الى هذه الجهة ومقصد المتحرك الوصول
اليه انما قيد به لان مقصد المتحرك التحصيل كالمتحرك من السواد الى البياض
يجب ان لايكون موجودا والا لكان تحصيلا للحاصل فيكون موجودا غير
مجردة اذ المعدوم والمجرد لايكون مشارا اليهما بالاشارة الحسية ولا يقصد
المتحرك الوصول اليهما وليس بجسم لانه غير منقسم وكل جسم منقسم والا فالواصل
الى نصفها الذي هو اقرب الى المتحرك ان وقف فالجهة هو لانه مقصد
المتحرك لا ما بعده فاذا فرضنا نصف الجهة يكون نفس الجهة هو والا اي وان
لم يقف وتحرك فحركته عن الجهة فكذلك اي يلزم ان يكون الجهة ذلك
النصف لا مابعده وان كانت اليها فالجهة مابعده فلا يكون هذا النصف
مع مابعده جهة هي قبل الحصر ممنوع لجواز ان يكون الحركة في الجهة وهو
ضعيف لانها باعتبار كون الحركة فيها تكون مسافة لا جهة اذ جهة الحركة
هي نهاية المسافة التي تنقطع بالحركة ونهاية الشيء لا تكون ذلك الشيء المفروزة
واذا ثبت انها ليست بجسم وهي موجودة غير مجردة فهي جسمانية والمحدد
اي المعين لها جسم واحد اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض يتحدد القرب
بها دون البعد لان البعد عن كل منها هو القرب من الاخر فيكون البعد
المتحدد بها غير حقيقي بل امرا اضافيا ونحن نريد المحدد للجهتين الحقيقيتين
اللتين لا تتغيران باختلاف الاوضاع والاضافات وان احاط
فالمحاط حشو اذ المحيط يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه فيتحدد
الجهتان الحقيقيتان معا فلا حاجة الى غيره في التحديد قيل انما يلزم ذلك لو
كان المحيط كريا ولم يثبت بعد وهو بسيط والا لصح الانحلال عليه

فان كل جسم مركب من اجسام مختلفة الطباع يصح انحلال اجزائه التي هي
اجسام مختلفة واسعا لها الى احيازها الطبيعية وهو الانحلال بالحركة المستقيمة
المتوجهة الى الجهة فالجهة لا تتحقق الا به فيكون كرياً كاسمه من الارصاد شاهدة
على ان الكواكب والافلاك تتحرك الحركة اليومية وحركات اخر متفاوتة
في السرعة والبطوء فلا بد من جسم محيط بها وتحركها بحركتها اليومية
يلزم ان يكون جسم واحد متحركا بالذات في زمان واحد بحركتين مختلفتين
في السرعة والبطوء في جهتين مختلفتين فانه محال وهذا دل على فلك تاسع
ولا يدل على حاطته بجملة الاجسام واما الثمانية الباقية فيدل عليها
اختلاف حركات الكواكب فان لكل منها حركة مخالفة لحركة الاخرى على
ما وجد بالرصد وامتناع تحركها بالذات كالسمك في الماء لاستحالة الخرق
على الافلاك فيجب لكل حركة فلك لكنها ثماني حركات واحدة للثوابت
وللسيارات فهناك ثمانية افلاك وللقائل ان يقول لا نم استحالة الخرق
على الافلاك التي هي غير المحدد فان امتناع الحركة المستقيمة انما ثبت فيه
فقط وان سلم استحالته في الجميع فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب
نطاق المراد به جسم شبيه بحلقة ملون فطره مساو لقطر الكوكب
منفصل من ثخن الفلك يتحرك بنفسه او باعتماد الكوكب المركوز فيه
عليه وح لا يلزم الخرق فرعان على وجود الافلاك الاول انها باسرها
شفافة غير ملونة اذ لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ما
وراءها لان شان اللون ذلك والتالي باطل والا لما راينا شيئا
من الكواكب سوى القمر مثل الماء والزجاج والبلور ملونة
مع انها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها وان سلم فلا يمشي في
الفلك الثامن والتاسع لانه ليس وراء التاسع شيء مرئي حتى يستدل برؤيته
على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب
يستدل برؤيته على كون الثامن شفافا واجيب بكون الماء والزجاج
والبلور التي لا تحجب عن رؤية ما وراءها ملونة وكونها مرئية لا تصح

ملونة فان المرئي غير منحصر في اللون والفلك الثامن والتاسع لو كانا ملونين
لكانا مرئيين واللازم باطل فالملزوم مثله وللقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون هذه الزرقة المرئية لونها لا يقال ذلك مرئي في الشفاف اذا
بعد عمقه كما في ماء البحر لانا نقول وقد يكون لونا حقيقيا وما الدليل
على انه لا يحدث الا بذلك الطريق الثاني انها ليست حارة ولا باردة والا لكانت في غاية
الحرارة والبرودة لان الطبيعة ان اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق
عن ذلك حصل ذلك الاثر على اتم ما يكون ولو كان كذلك لاستولى الحر
والبرد على عالم العناصر لمجاورتها اياه بسبب مجاورة العناصر للافلاك
اذ العناصر عند الافلاك كنقطة من بحر لا نسبة لها محسوسة الى
ما فوق فلك القمر ولزم من ذلك الاحراق والجمود ويلزمه عدم كون
شيء من المواليد لكنه باطل حسا قيل فيه نظر لجواز ان يكون البعض
حارا والبعض باردا فيعدل التاثير ولا يلزم ما ذكرتم والعناصر
المخفوفة مختلفة النوع فربما لا تقبل مادة الفلك الاثر الا ما ضعيفه
ولا خفيفة ولا ثقيلة والا لكان في طباعها ميل عن المركز واليه وذلك
ميل مستقيم وهو مستلزم لجواز الحركة المستقيمة عليها وقد تقدم استحالة
ذلك على الافلاك وانما قال في طباعها ولم يقل في طبيعتها لان الطبيعة
مبدا حركة الجسم على نهج واحد من غير ارادة وحركات الافلاك ارادية
واما الطباع فيعم الاجسام كلها واعلم ان هذا الدليل لا يتم الا في
المحدد اذ الحركة المستقيمة لم يثبت امتناعها الا عليه ولا رطبة ولا
يابسة لان سهولة التشكل والالتصاق التي هي عبارة عن الرطوبة
وعسرها الذي هو عبارة عن اليبوسة لا تتم الا بالحركة المستقيمة التي قد
تقدم امتناعها على الفلك ولا قابلة للحركة الكمية اي النمو والذبول و
التخلخل والتكاثف لانه لو زاد محدب المحيط لزم ان يكون فوقه خلاء
يتسع لذلك الزائد وهو محال ومقعره مثل محدبه في تمام الماهية فيستحيل
عليه ما استحال على محدبه واذا لم يصغر مقعره امتنع ذلك في محدب الحاوي

والا لزم التداخل ان لم يكن بين الفلكين فرجة او وقوع الخلاء منها ان
كان بينهما فرجة وكذا في مقعره لانه كالمحدب في تمام المعصفة وهكذا القول
في جميع سطوح الافلاك حتى ينتهي الى المقعر المماس للنار وفيه نظر
لان امتناع ازدياد المحدب اى محدب الفلك المحيط ليس لذاته بل العدم
الحيز الذى هو شرطه اى شرط ازدياد المحدب ولا يلزم من ذلك الشرط
المقعر له فيه اى في هذا الامتناع لان الشرط وهو الحيز غير مفقود هنا
فجاز ان ينكاثف محدب الفلك الثامن عند انبساط مقعر المحدد
المحيط به ولا يلزم شى من المحالات المذكورة الثالث انها متحركة بالاستدارة
اعلم انه قد علم انطباق الاجزاء عند حركتها وهو الاستدلال على حركة الكوكب
والطريقان المذكوران ليسا بجاريان لان الاجزاء المفروضة فيها مثلا في
الحصفة لما ثبت من انها بسايط فيصح لكل واحد منها من الوضع والموضع
ما حصل للاخر لوجوب استواء المتماثلات في الاحكام وانتقال عن
الوضع والموضع لغير المحدد وغيره ولا يتاتى ذلك الا بالحركة المستديرة
فيصح الحركة المستديرة عليها وكل ما صحت الحركة المستديرة عليه ففيه
مبدأ ميل مستدير وكل ما فيه ذلك كان متحركا بالاستدارة لوجوب
حصول الاثر عند حصول المؤثر وايضا لو بقى كل جزء على وضع معين
وفي حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز غيره من الاوضاع والا
فانها متساوية في الماهية فنسبة الاحياز الى جميعها على السواء
لزم الترجيح بلا مرجح وهما اى هذان الدليلان منقوضان بالعناصر
لجريان الدليلين فيها قيل في العناصر مانع وهو مبدأ الميل المستقيم
وفيه بحث واما الكواكب فهي اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك مضيئة
بذاتها الا القمر فانه مستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره
بحسب قربه من الشمس وبعده لا يقال فلعله لو نصف احد وجهيه بالذات
ومظلم الاخر ويتحرك على مركز ما حركة مساوية حركة الفلك بحيث يكون عند
الاجتماع وجهه المضيء الى الشمس والمظلم الينا فاذا تحرك الفلك تحرك

هذه الكرة بمقدار حركته فيظهر لنا جانبها المضيء بالتدريج حتى اذا حصل للفلك
نصف دورة يكون قد تم لها نصف دورة ايضا فيظهر وجهها المضيء بتمامه
عند الاستقبال وهكذا ابدا فلا يلزم ان يكون نوره مستفادا من
الشمس او المخسوف بذاته اى يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف له
انما هو عند الاستقبال وعند الاستقبال وجهه المضيء بتمامه الى ناحية
الارض هذه ومن الشمس لا يقتضى لمسافة اقول وايضا يتفاوت
اوضاعه مع والحاصل ان يكون الاجتماع فانه لو كان عند الاجتماع في اول
الحمل وهو المظلم الينا فكلما وصل الى اول الحمل ينبغي ان يصير وجهه المظلم
الينا ولا يصير مرئيا وان كان الشمس في الميزان فانه تم دوره
فلكه ودورته وبطلانه ظاهر ولو قال ويتحرك على مركزه حركة ابطاء
من حركة فلكه بمقدار حركة الشمس لم يرد عليه هذا الاعتراض واما
العناصر فمنها مطلق يطلب نفس المحيط وهو النار حار يابس اى
لو خلى وطبعه لاحس منه بالكيفيتين اما حرارتها فظاهرة محسوسة
فان النار التي عندنا مع عدم صرافتها كما ستعرفها بالاضداد تحس منها
الحرارة فما يكون خاليا عن الاضداد يكون اولى واما يبوستها فلانها
مغنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون
افناءها الرطوبة للتلطيف والتصعيد لا لكونها يابسة في نفسها
قيل الاولى ان نقول يابسة لان استحالة الحطب اليابس اليها
اسهل من الرطب فلو كانت رطبة كان الامر بالعكس اقول
ويرد عليه ايضا المنع المتقدم اذ لعل سرعة استحالة الحطب اليابس
اليه لكونه اقبل للتلطيف والتصعيد فان قيل السنة فسرت اليبوسة
بعسر قبول الاشكال وتركها فيما هو النار بخلافه سهلة التشكل
والترك فلنا ذلك فيما عندنا من النيران وهي مخلوطة بالهواء فلم
قلتم ان النار البسيطة كذلك اقول تلك النار المختلطة ايضا يابسة
بالاتفاق مع سهولة التشكل والترك هاهنا لعمري تلك القمر

الشمس بالكلية وحذف مضاف اى لا تطلب نفس المحيط بل كون اسفلها
اليه من باقي العناصر اعني الماء والارض فهو محفوف بالاضداد وانها
وهو الهواء حار لان الماء اذا سخن ولطف بسببه تشبه بتغيره ورته حار
او ما تحس من برودة الهواء المجاور للماء انما هو بواسطة اختلاط الاجزاء
المائية ومجاورتها اياه رطب لانه سهل القبول والترك للاشكال الغريبة
لمقعر النار وثقيل مطلق يطلب نفس المركز وهو الارض بارد فانها
لو خليت وطبعها ولم تسخن بامر غريب ظهر منها برد محسوس يابس لعدم
قبولها الاشكال بسهولة ومحله الوسط بحيث ينطبق مركزه على مركز
العالم وثقيل مضاف وهو الماء بارد فانا نحس برودته عند زوال
القاسر كشعاع الشمس وتاثير النار رطب لانه سهل القبول للاشكال
اقول فيه بحث فان طبيعة الجمد اذا طبيعة البرد واذا توجب جموده على
تقدير انتفاء القواسر لكن الشمس تذيبها فلا تكون رطبة وكان من
حقه ان يحيط بالارض كلها لانه بسيط وشكل البسيط الكرة الا انه
لما حصل في بعض جوانبها المائل ووهاد لاسباب خارجية ومعدات
متلاحقة لا بداية لها بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء
بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله تعالى
ورحمة لتكون منشاء للنبات ومسكنا للحيوانات وللقائل ان يقول اما ان
رجوع الى القادر المختار فان اختصاص جزء من البسيط باستعداد
دون جزء مع استواء نسبة المعدات اليهما مما لا سبيل للعقل اليه
واذا كان كذلك فطرح هذه المؤنات ووفق الاسناد الجميع الى قدرته
واختياره فاولى لكل هو المتكلمون ثم انها اى العناصر باسرها كائنة فاسدة
اى قابلة للكون والفساد اعني خلع صورته ولبس صورة اخرى لان
ماء بعض العيون ينعقد حجرا كعين ببلدة مراغة من اذربيجان
وغيره والحجر يجعله اصحاب الحيل اى اصحاب الاكسير ماء والهواء الملاقي
للاناء البرد بالجمد يصير قطرات الاناء ثم لا يجوز ان يكون ذلك بالرشح

او يكون ذلك الندى موجودا في الهواء الا انه لقلته وحرارة الهواء
لم يمكن من ان يجتمع ويرى فاذا برد اطراف الاناء وبرد الهواء
الملاصق به اجتمع على اطرافه لانا نقول لو كان بالرشح لكان الماء
الحار اولى به لكونه الطف واقبل للنفوذ في الاجسام ولكان ما
يظهر في الاناء المتخلخل اكثر مما في المستحصف ولم يظهر فوق نطاق
المكبوب على الجمد مع عدم ملاقاتها الماء والشاهد بخلافه ولو كان ذلك
الندى موجودا في الهواء لكان اذا انقطع بعينه اوكان بعده
النفخة انقص او تراخى اذ منه حدوثه لكنه ليس كذلك والماء المعل
بالسعد هواء والهواء نارا بالنفخ القوى في كير الحدادين وسد
الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد ويعلم مما ذكرنا ان هيولى
العناصر مشتركة وان كلا منها ينقلب الى ما لا يجاوره بالواسطة فان
النار مثلا اذا انقلبت هواء والهواء ماء والماء ارضا فيكون انقلابها
هواء بلا واسطة وانقلابها ماء بواسطة انقلابها هواء وانقلابها
ارضا بواسطة انقلابها هواء وانقلاب الهواء ماء وهكذا في البواقي
فيكون انواع الكون والفساد اثنى عشر حاصلة من انقلاب كل من
الاربعة الى الانقلابات التي بلا وسط فانه ما من الانقلاب بغير
وسط على امكان الانقلاب بوسط او وسطين واما المركبات
فانما تخلق من امتزاج هذه الاربع فانا اذا وضعنا مركبا في
القرع والانبيق فانه يحصل منه بالتحليل هواء وماء وارض
ولابد لها من حرارة طابخة وحاملها النار اقول فيه بحث فان
الحرارة غير منحصرة في حرارة النار بامزجة مختلفة معا فخلق
متخالفة اى الامزجة المختلفة معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدأ
المفارق فيفيض على كل مزاج ما يليق به بحسب استعداده و
الملائمة هي الهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والتشكل والمراد
ههنا مبادى تلك الصفات وهي الصورة النوعية وهي اى المركبات

المعادن والنبات والحيوان لان تلك الصور ان كانت مصدرا
لحفظ العناصر المتداعية الى الانفكاك فقط فهي الصورة المعدنية
وان كانت مع ذلك مصدرا للتغذية والتنمية وتوليد المثل فهي الصورة
النباتية وان كانت مع ذلك مصدرا للحس والحركة الارادية فهي
الصورة الحيوانية والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط
العناصر الاربعة اذا امتزجت لا بد ان تنكسر صرافة كل واحد منها بالاخر
وهو المسمى بالتفاعل و ح تحصل كيفية متوسطة بين الكيفيات المتضادة
بسبب تفاعل العناصر بعضها في بعض ومعنى التوسط انها لا تكون
حارة ولا باردة في الغاية ولا رطبة ولا يابسة في الغاية بل تستحر
بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة
واليبوسة بان تصغر اجزاؤها بان لما لا تحصل التفاعل اي
هذا التفاعل الا بان تصغر اجزاء البسائط وتختلط
بعضها ببعض والا لم تنتشر الى الاجزاء الباطنة لذي الحجم
الكبير وذلك لان التفاعل انما تحصل بالمماس والتماس انما هو بالسطوح
وكلما كانت السطوح اكثر كان [illegible] اكثر وكثرة السطوح انما تكون بكثرة — التماس ح
الاجزاء وكثرة الاجزاء لا تحصل الا بتصغيرها فكان من ضرورة
المزاج تصغر الاجزاء بحيث تنكسر سورة كل واحد منها سورة كيفية
الاخر فتحدث كيفية متوسطة اعلم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت
فلا يمكن ان تفعل كل واحد منها في الاخر من حيث تفعل عنه لان
فعل كل منها ان كان مع انفعاله يلزم ان يكون الشيء الواحد
بالنسبة الى الاخر غالبا مغلوبا معا وان كان فعله في الاخر متقدما على انفعاله
عنه يلزم ان يصير الاخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله
عنه يلزم ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذا لا بد وان يكون
فعل كل منها في الاخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من
حيث المادة فاعلا لان المادة من حيث هي مادة قابلة والقابل من

حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة والكيفية
هي المنكسرة لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر
منكسرا والمنكسر كاسرا والشيء في حالة واحدة غالبا مغلوبا كاسرا منكسرا
لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا
والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة ولذلك تحصل الكيفية
المتوسطة بين الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورتين اولا
لا شك ان المادة لا تنفعل بحسب الذات اذ لا تحصل بغير فيه بل انما تنكسر
بحسب الكيفية فيلزم المحذور الرابع في حدوثها هذه المسئلة من المسائل
الجليلة في هذا العلم وهي مما تحيرت العقول فيها فذهب المسلمون وساير
اهل الاديان الى ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو
الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالشكل والمقدار المعين
وما يجري مجراهما مما لا ينفك عنها سوى الاوضاع اللازمة عن حركاتها
لان كل وضع مسبوق باخر والعناصر بموادها اي هيولاتها فانها قديمة
بشخصها اذ لو كانت حادثة بشخصها لاحتاجت الى مادة لان كل حادث
مسبوق بمادة ويلزم التسلسل و[illegible] ما صورها الجسمية فقديمة بنوعها
لان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية وهي قديمة وليست قديمة
بشخصها لان كل اتصال يعدم بطريان الانفصال ويحدث اتصال
اخر واما صورها النوعية فقديمة بجنسها لان الهيولى القديمة لا تنفك
من صورة نوعية وليست قديمة بنوعها لانه ثبت من الكون والفساد
فهي قديمة بجنسها وانما قال في الصورة الجسمية قديمة بنوعها وفي النوعية
بجنسها لان مطلق الصورة الجسمية طبيعة واحدة نوعية لكونها مقولة على
امتدادات متفقة الحقيقة واما مطلق الصورة النوعية فهي مقولة على
صور العناصر والافلاك النوعية وهي طبايع مختلفة لا محالة لاختلاف
لوازمها وقال من تقدم من الحكماء السابقين على ارسطو ان الاجسام كلها
فلكية كانت او عنصرية قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية

وصفاتها واختلفوا في تلك الذوات القديمة المتصفة بالصفات الحادثة
فقيل كان الاصل جوهرة فنظر الباري تعالى اليها نظر الهيبة فذابت
وصارت ماء ثم حصل الارض منها بالتكثف والنار والهواء باللطف
والسماء من دخان النار وقيل كان اي ذلك الاصل ارضا فحصل الباقي
منها باللطيف وقيل كان هواء وحصل النار باللطف والباقي
بالتكثف وقيل نارا وتكونت الباقي بالتكثف والسماء من الدخان وقيل
كان ذلك الاصل اجزاء صغارا من كل جنس متفرقة في الخلاء المتناهي
الاجزاء متحركة لانه ليس بعض الاحياز بعضها اولى من الاخر فيها اجتمع منها
على سبيل الاتفاق اجزاء متماثلة بسبب مصادمة بعضها بعضا التحمت
للمناسبة الذاتية واتصلت صارت جسما وقيل كان نفسا وهيولى
فعشقت عليها التوقف كمالاتها عليها وصار تعلقها سببا لحدوث العالم
فان الواجب تعالى عطل الهيولى ح وخلق منها هذه الاجسام العلوية
والسفلية لتحصل للنفس بواسطة تعلقها كمالات لم تكن حاصلة
فكان تعلقها سببا لحدوث العالم على هذا الوجه وقيل كانت وحدات
فصارت ذوات اوضاع وتكونت نقاط ثم ائتلفت فصارت اجساما
بان تألفت من النقاط خطوط ومنها سطوح ومنها اجسام وتوقف
جالينوس في الكل لنا وجوه الاول انه لو كانت الاجسام في الازل
لكانت ساكنة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانها لو لم تكن
ساكنة لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك او ساكن لكن
كونها متحركة في الازل باطل اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير لانها عبارة
عن الانتقال من امر الى اخر والانتقال من امر الى اخر يكون لا محالة مسبوقا
بحصول الامر المنتقل عنه فيكون حقيقة الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير
المنافية للازل لكونه عين اللامسبوقية بالغير لا يقال الجسم حال الحدوث
ليس بمتحرك ولا ساكن لان الكلام في الجسم الباقي هكذا قيل وفيه بحث
ان الزمن الثاني ليس حالة الاولية فلا يلزم ان يكون الجسم غير خال عنهما

عبارة هي

واما بطلان التالي فلانه ح يلزم ان لا يتحرك اصلا اذ الساكن في الازل
لا يتحرك ابدا لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه لامتناع انفكاك
المعلول عن علته وان كان لغيره فذلك الغير لابد وان يكون
موجبا والا لم يكن فعله قديما لان المختار انما يفعل بالقصد والارادة
والقصد الى الايجاد انما يكون اذا لم يكن موجودا لان ايجاد الموجود
مح وذلك الموجب لابد وان يكون واجبا لذاته او منتهيا اليه دفعا
للتسلسل والدور وح يلزم دوامه اي دوام السكون بدوامه
اي بدوام ذلك الموجب الواجب او المنتهي الى الواجب فلا يزول ابدا
لوجوب دوام المعلول بدوام علته الموجبة فالاجسام لو كانت
في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل لما نشاهد من حركات
الافلاك والعنصريات ولا جسم غيرها عند الخصم فالملزوم مثله
فلانه امتنع وجوده ازلا لامتنع مطلقا والثاني ظاهر البطلان
والالما وجد اصلا اما الملازمة فلان امتناع وجودها في الازل
ان لم يكن لذاتها امكن وجودها في الازل وهو مناف لما ذكرتم
وان كان لذاتها امتنع انقلابه ممكنا لاستحالة انقلاب الممتنع
لذاته ممكنا لان ما بالذات يستحيل زواله والا لجاز ان يصير
الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا او ممتنعا وتجويزه لكن
نقض في انسداد باب اثبات الصانع تعالى قلنا الممتنع ازلا
ليس الممتنع لذاته اي انا نختار ان امتناع وجودها في الازل
ليس لذاتها حتى لو امكن لزم الانقلاب المذكور بل لان الازلية
تنافي وجودها كالحادث اليومي فانه يمتنع وجوده في الازل مع
انه ممكن في اليوم وامكان وجوده تنافي الازل لانا نافي ما ذكرنا من
كونها غير ازلية او نختار ان امتناع وجودها في الازل لذاتها ولا يلزم
امتناع حصول الوجود الازلي لذاتها امتناع حصول الوجود مطلقا
كما في الحادث اليومي فانه يمتنع حصول الوجود الازلي له لذاته

دة

ك

ويمكن حصوله في اليوم اقول في هذا التوجيه بحث اذ لامعنى للامكان المنتج ممكنا الاذلك قبل المحدد لامكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا اذ السكون عندكم هو الاستقرار في مكان واحد والحركة انتقال من مكان الى مكان اخر بحيث لامكان فلا حركة ولا سكون قلنا ان سلم اى لانم ان المحدد لامكان له فان المكان هو البعد وللمحدد مكان بهذا المعنى وان سلم ان المحدد لامكان له فلا شك انه ذو وضع ومماسة لما في جوفه فان بني على الوضع والمماسة المعنيين فنا ان والا فالتحرك قبل لانسلم انها ليست متحركة في الازل فان قوله الازل ينافى الحركة فلو اجتمعا اجتمع المتنافيان قلنا الازل ينافي حركة معينة مشخصة ولا ينافي حركات متشخصة متعاقبة لا الى اول والمراد بانها متحركة بالمعنى الثانى فلا يلزم اجتماع المتنافيين قلنا بل الازل ينافي الحركة من حيث هي سواء كانت مشخصة او متعاقبة الحركات لما سبق من انها عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج مقتضى لذاتها المسبوقية بالغير قيل لم لا يجوز اى يختار ان سكونها ممكن في الازل وان علته امر موجب متوكم فيلزم دوام سكونها بدوامه قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول اى السكون بحدوثه لزوال شرطه وهو عدم ذلك الحادث فيتحرك ح قلنا فينافي حدوثه اى لو كان السكون كما ذكرتم موقوفا على عدم الحادث فينافي حدوث الحادث وجود السكون ضرورة ان ما ينافي الشرط ينافي المشروط فيتوقف اى وجود الحادث على عدمه اى على عدم السكون لتوقف وجود الشئ على ارتفاع مانعه ويلزم الدور قلت لا نسلم ان احد المتنافيين يتوقف على عدم مانعه فان العلة تنافى عدم المعلول ولا تتوقف على عدمه وهو وجود المعلول قيل القدرة على ايجاد معين قديمه ويستطيع لوجوده لان ايجاد الموجود مح فاستعض ما ذكرتم من الدليل على ان الاجسام لو

كانت ساكنة في الازل لا يجوز ان تتحرك اصلا بناء على ان الازلى لا يزول قلنا المنقطع التعلق ليس امرا وجوديا بل هو امر اعتباري يعرض للقدرة عند ارادة ايجاد معين ونفى الاضافات لا يوجب تغيرا في الذات قيل فدليلكم يتوقف على اثبات ثبوته السكون وهو غير ثابت قلت هذا الزام منه للحكماء و السكون عندهم امر وجودي واعلم انه اذا ثبت حدوث الاجسام ثبت حدوث العالم لان العالم منحصر في الاجسام وعوارضها عند المتكلم ويمتنع قدم العوارض مع حدوث المعروضات فلا يرد ما قيل انما يلزم من هذا الدليل على تقدير تسليم مقدماته حدوث الاجسام لا حدوث العالم مطلقا الثانى الاجسام ممكنة لانها مركبة ومتعددة اما انها مركبة فبالاتفاق اذ الجسم عند الحكماء مركب من الهيولى والصورة وعند المتكلم من الجواهر الفردة و اما انها متعددة فبالضرورة ثم نقول وكل مركب يحتاج الى جزئه الذي هو غيره وكل متعدد يحتاج الى الاحادة التي هي غيره فهي ممكنة او نقول الاجسام متعددة ولا شئ من المتعدد بواجب لبرهان التوحيد وذلك يستلزم ان تكون الاجسام ممكنة فلها سبب اذ كل ممكن له سبب وذلك السبب لا يكون موجبا والا لزم دوام جميع ما يعد عنه بوسط وبغير وسط بدوام ذاته اما اذا لم يكن بغير وسط فظ واما اذا كان بوسط فلانه يلزمهن دوامه دوام معلوله من دوام معلوله دوام معلول معلوله وهلم جرا فيلزم دوام الجميع وهو مح فيكون مختارا وكل ماله سبب مختار فهو محدث لما تقدم من ان القديم لا يكون اثر المؤثر مختار لا يقال لم لا يجوز ان يوجد الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون تحركه شرطا لهذه الحوادث والتغيرات ولا يلزم ح دوام الحوادث بدوامه لان الشرط وهو الحركة غير دائم الوجود فلا يكون المشروط دائما لان وجود

هذه الحوادث لو توقف على وجود حركة وكذا الحركة لكونها حادثة على اخرى
وهلم جرا لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المرتبة وضعا وطبعا في
الوجود وهو محال بالاتفاق وبالبرهان الناهض على تناهي العلل وان
توقف على عدمها بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة
علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوامه دوامه الثالث
الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والاول
بين بهواده الحركات والسكنات والاوضاع والصفات الحادثة عليها
قلت هذا الدليل الزامي والا فلقائل ان يقول يجوز ان يكون جسم غير
هذه الحالة اي بان لا يطرأ عليه حادث بل يكون ما يكون له دائما والثاني
مبرهن في الباب الاول من الكتاب الثاني في بحث الرابع في نفي تمام
الحوادث هذا نعم احتج المخالف بوجوه الاول لو كانت محدثة لكانت
تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص فان نسبته الى جميع الاوقات
بالسوية وهو محال الثاني ان كل حادث فله مادة لما تقدم فالمادة
قديمة دفعا للتسلسل اذ لو كانت حادثة كان لها مادة وينقل الكلام
اليها ويلزم التسلسل في المواد وهو باطل وهي لا تخلو عن الصورة فالصورة
ايضا قديمة لان ما لا ينفك عن القديم قديم فالجسم قديم لانه عبارة عنهما
معا وقد حصل ذلك في الازل الثالث الزمان قديم والا لكان عدمه
قبل وجوده قبلية لا تتحقق الا بالزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان
هف وهو مقدار الحركة القائمة بالجسم لما تقدم فتكون الحركة قديمة لان
وجود المقدار بدون ذي المقدار محال وهي عرض فوجود ما هو محلها
وهو الجسم محال فيكون الجسم قديما واجيب عن الاول بان المخصص هو الارادة
فانها صفة تخصص لذاتها احد طرفي المقدور على الاخر وعن الثاني والثالث
بان مقدماتها غير مسلمة ولا مبرهنة اما الثاني فلانه متوقف على ان كل حادث
فله مادة وعلى ان الامكان امر وجودي وعلى ان الهيولى لا تنفك عن الصورة
والكل ممنوع واما الثالث فلانه مبني على ان القبلية امر وجودي وعلى

انها لا تتحقق الا بالزمان وعلى ان الزمان مقدار الحركة وشيء من هذه المقدمات
لا تتم بالبرهان لما تقدم في بحث الزمان واعلم ان صحة الفناء عليها متفرع
على حدوثها فان من اعتقد قدمها احال عدمها ضرورة دوام المعلول
بدوام موجبه ومن اعتقد حدوثها ذهب الى جواز الفناء عليها فانها
لما لم تكن ازلية كانت ماهيتها قابلة للعدم وذلك القبول من لوازم
الماهية فلا ينفك عنها قلت لا يلزم من صحة العدم مطلقا صحة العدم
بعد الوجود فان العام لا يستلزم الخاص والكرامية وان اعترفوا
بحدوثها قالوا انها ابدية اذ لو عدمت فعدمها اما ان يكون باعدام
فاعل او بطريان ضد او زوال شرط والكل محال وقد سبق الكلام
فيه تقريرا وجوابا الخامس في تناهي الاجسام الابعاد الموجودة انما قيد
بذلك لانه لا نزاع في جواز تصور بعد غير متناه انما الخلاف في البعد
الموجود خارجا متناهية سواء فرضت في خلاء او ملاء خلافا للهند
لنا انا لو فرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا موازيا للاول فاذا
مال الخط المتناهي الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون اول نقطة
المسامتة اذ المسامتة حادثة فلا بد لها من اول وتكون الخط منقطعا
بها والا اي وان لم ينقطع بل بقي منه شيء فوقها لكان اول المسامتة
مع ما فوقها لا ان المسامتة مع ما فوقها تحصل بعد قبل من الميل
الذي حصل المسامتة معها والميل يحصل بالضرورة يحدث قبل
الميل الكثير فلا يكون ما فرضناه اول المسامتة باول المسامتة هف واذا لزم
انقطاع الخط بتلك النقطة فيكون غير المتناهي متناهيا هف واعترض
عليه نصير الدين الطوسي بانا لا نسلم انه لو مال طرف الخط المتناهي
لحدث نقطة في الغير المتناهي تكون هي اول نقطة المسامتة اذ المسامتة
انما تحقق عند ميل طرف الخط المتناهي عن الموازاة ولا ميل الا ويمكن
دونه ميل لان الميل في جزء اكثر من الميل في نصفه وهكذا فيلزم
ان يكون قبل كل مسامتة مسامتة لا الى نهاية فلا يتحقق اول المسامتة

فان قيل هذا انما يستقيم على تقدير انتفاء الجزء احيب بان ما ذكروا ايضا كذلك
اذ على تقدير تحققه اذا مال في جزء يحدث في الخط الغير المتناهي اول نقطة
المسامة ولا يمكن ان يتصور غيرها فلا يلزم انقطاع الخط اذ لا يمكنهم
ان يقولوا لان المسامة مع ما فوقها تحصل بميل اقل من الميل الذي يحصل به
المسامة معها اذ الاقل منه غير متصور والحق انه مع انتفاء الجزء لا يمكنهم
ان يقولوا ذلك لان حركة الخط في مثله من الموازاة الى المسامة يستدعي
بالضرورة مقدارا وليس للجزء مقدار يتصور فيه الحركة وح اذا مال الطرف
الخط بمقدار لا يتصور الحركة في اقل منه يتحقق لا محالة اول نقطة المسامة
احتجوا بان كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه حسا لان ما يلي جنوبه غير ما يلي
شماله وكل ما كان كذلك فهو موجود جسم او جسماني والجسماني ايضا لا بد له
من جسم وتبين ان ما وراء كل جسم جسم اخر لا الى نهاية ومنع بان التميز
وهم محض ليس بشيء الفصل الثالث في المفارقات وفيه مباحث
في اقسامها الجواهر الغائبة اي عن حواسنا اما ان يكون مؤثرة في الاجسام
او مدبرة لها اما او لا مؤثرة ولا مدبرة الاول هم العقول بلسان الحكماء
والملاء الاعلى بلسان الشرع والثاني ينقسم الى علوية مدبرة الاجرام العلوية
وهي النفوس الفلكية بلسان الحكماء والملائكة السماوية بلسان الشرع وسفلية
مدبرة عالم العناصر وهي اما ان يكون مدبرة للبسائط وانواع الكائنات وهي
ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وقال جاءني
ملك الجبال وملك البحار وملك الامطار وملك الارزاق واما ان يكون
مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة والثالث
ينقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون وشرير بالذات وهم
الشياطين ومستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن و
الشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للابدان فان كانت شريرة بحيث
صار فعل الشر والاخلاق الذميمة ملكة لها فبعد المفارقة ربما تحدث
الى ما يشاكلها من النفوس الشريرة المتعلقة بالابدان فيتعلق ضربا من التعلق

بابدانها وتعاونها على فعل الشر وهي الشياطين وان كانت خيرة كان الامر
بالعكس واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة قالوا الملائكة والجن
والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة لا يقال
لو كانت لطيفة لتمزقت عند هبوب الرياح القوية ولما قدرت على الافعال
الشاقة ولو كانت كثيفة لشاهدها كل من كان سليم الحس لانا نقول
انها لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام وح لا يلزم التمزق
ولا عدم الاقتدار على الافعال الشاقة هذا اي هذا التقسيم المذكور
في هذا البحث ما استنبطه من فوائد الانبياء والسلطنة قوة الحكماء
واحاطة العقل بها من طريق تهيئ الاستدلال لعلها هي وقلت المحال
كما قال الله تع وما يعلم جنود ربك الا هو الثاني في العقول قال الحكماء هم
اعظم الملائكة اقول العقول هم الملائكة فلا معنى لقولهم اعظم الملائكة
الا ان يراد بالعقول العقول العشرة واول المبدعات كما روي
عنه عليه السلم اول ما خلق الله تع العقل واقوى ما استدلوا به عليه
وجهان الاول ان الموجد القريب للافلاك ليس هو الباري تع لانه واحد
والواحد لا يصدر عنه المركب والجسم مركب من الهيولى والصورة
فلا يكون صادرا عنه ولا جسم اخر لانه ان احاط بها العدم وجوده على
وجودها المقارن لعدم الخلاء الذي في جوف ذلك الجسم المحيط
فيكون ذلك المحيط متقدما على عدم الخلاء لان المتقدم على المع الشئ
متقدم على ذلك الشئ فيه امكان الخلاء فيكون الخلاء ممكنا لذاته ممتنعا
لغيره وهو مح قيل ما ذكرتموه لازم على تقدير ان يكون العقل علة للحوى
ايضا لان الحاوي مع العقل الذي هو علة المحوي فيكون معه امكان
المحوي المقارن لعدم الخلاء قلنا ذلك ممنوع فان معه امكان المحوي
مع امكان الخلاء معه ذاته اذ لا يمكن تعقل احدهما واعماد وصاحبه
بخلاف المعية بين الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي فانها معية اتفاق
والمع بالذات مع السابق يلزم ان يكون سابقا بخلاف المع بالاتفاق

مع السابق فانه لا يلزم سقف فيلزم امكان الخلاء على الاول دون الثاني
وان احاطت به لزم كون الخسيس علة للشريف لكون المحيط اعظم واشرف
من المحاط لان المحاط اقرب الى الامور الخسيسة المتغيرة الكائنة الفاسدة
ولان الجسم عطف على قوله لانه ان احاط انما يؤثر في قابل له وضع مخصوص
بالنسبة اليه علم ذلك بالتجربة وقد نبه عليه بانه لولا ذلك لجاز ان يحرق النار التي في المغرب
الحطب الذي في المشرق وهو محال فلا يؤثر في الهيولى ولا في الصورة
اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا لها اي للصورة قبل الهيولى
واذا لم يؤثر الجسم في شيء منهما فلا يؤثر في الجسم لان الجسم عبارة عنهما وايضا
الشيء مسبوق بالايجاد اجزاء لامتناعه بدونها ويعلم من هذا ان ذلك الواحد
لا يجوز ان يكون الهيولى بانفرادها لان الهيولى لا وجود لها بدون الصورة
بدون الصورة ولا الصورة بانفرادها لما مر آنفا ولا ما يتوقف فعله على الجسم
ولا الاعراض القائمة بالجسم لان فعل جميعها وتاثيرها في شيء موقوف على
الجسم وما يتوقف تاثيره على الجسم لا يكون موجد الاول الاجسام فالموجد
جوهر مجرد مستغني عن الاداة وهو العقل الثاني الصادر من الواجب
اولا ليس العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر اولا علة لما عداه من
الممكنات فلو كان العرض هو الصادر الاول لكان متقدما على ما عداه
من الممكنات ومن جملتها الجوهر فيتقدم العرض عليه وذلك محال ولا جسما لانه
لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا هيولى ولا صورة ولا التقدم احدهما
على الاخر بالعلية وقد تقدم من قبل انه غير جائز ولان الهيولى قابلة للصورة فلا
تكون فاعلة لها وتعين الصورة مستفاد من الهيولى لما تقدم فلا يتقدم الهيولى
لان الشيء ما لم يتعين لم يؤثر وجود شيء ولا ما يتوقف فعله على جسم وهو النفس
فهو العقل الاول لانه لو كان المعلول الاول عقلا لزم ايضا ان يكون الصادر
اكثر من واحد وهو وجود العقل وامكانه وماهيته لان الماهية عندهم ليست
بجعل جاعل والامكان لازم لها فلا يكون هو ايضا بالجعل فالمعلول هو
الوجود فان قلت الوجود العرض وهم ذكروا ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون

عرضا قلت المراد بقولهم لا يجوز ان يكون المعلول الاول عرضا ان الماهية
التي يصدر وجودها عنه تعالى لا يجوز ان يكون عرضا وله وجود والعلة
الاول ووجوب لنظر اليه وامكان من حيث هو ممكن فكان سببا للعقل الاخر
ونفس وفلك فباعتبار وجوده وهو اشرف الاعتبارات يصير سببا للعقل
الثاني وباعتبار وجوبه يصير سببا للنفس الفلك الاول وباعتبار امكانه
وهو اخس الاعتبارات الثلث يصير سببا للجرم الفلك الاول فصدر عنه
هولاء لا بتوسط امر وصورة متوسطة له الهيولى لا بحيث يتقدم احدهما
على الاخرى بل معا ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث
وفلك اخر ونفس وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه
بالروح في قوله تعالى يوم يقوم الروح المؤثر في عالم العناصر المفيض للارواح
البشرية لا يقال الوجود والوجوب والامكان ان كانت عدمية لم يصح
علة للكثرة الوجودية وان كانت وجودية فاما ان يكون واجبا او ممكنا
فان كان الاول تعدد الواجب وان كان الثاني كان الصادر من
الواحد اكثر من واحد لانا نقول انها اعتبارات وجودية لازمة للمعلول
الاول ليست داخلة في وجوده ولا بعلل مستقلة بل انها شروط
وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها ولا امتناع في كون الاعتبارات
شروطا وحيثيات للعلل فان قلت لم لا يجوز ان يصدر عن الواجب
باعتبار الكثرة صفاته اكثر من واحد قلت صفاته تعالى عين ذاته واعتبارها فيه
انما هو باعتبار تحقق الغير الذي هو الاثار فلو جعلت مبادي لها لزم
الدور وهو يبين مما ذكرنا ضعف ما قيل ان اكثر هذه الامور اعتبارات
عقلية لا تحقق لها في الخارج فكيف يجوز ان يجعل علة الامور وجودية
وان جعلوها شروطا فما المانع من ان يكون للواجب مثل هذه الاعتبارات
ويستند اليها كثير معلولاته بدون توسط العقل نعم لقائل ان يقول استناد
الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة الى جهة واحدة مشكل وكذلك
استناد الصور والاعراض التي في عالم العناصر مع كثرتها الى العقل الفعال والعلم

ش ان يكون العقل الاول لقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال
اكتب فقال ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو
العقل الثاني وشرطه ان يكون العرش متصلا به لقوله عليه السلام من مخلوق
الا وصورته تحت العرش فرع على وجود العقول لما كانت العقول
مجردة لم يكن حادثة اذ كل حادث مسبوق بمادة لما تقدم ولا فاسدة لان
كل فاسد ففساده حادث وكل حادث مسبوق بمادة وكان منحصر
انواعها في اشخاصها لما تقدم من ان تكثر اشخاص النوع الواحد انما يكون
بحسب استعدادات المواد جامعة لكمالاتها بالفعل والا لحدث
لها كمال لم يكن وكل حادث مسبوق بمادة وايضا لو بقي لها كمال بالقوة
لكان فيها ما يقتضي القوة وهو المادة لما سبق من مذهبهم ان مثل
هذه الامور لا يكون الا بالمادة وكانت عاقلة لذاتها ولجميع الكليات
غير مدركة للجزئيات كما سبق تقريرها اي تقرير هذه الدعاوى الثلث الثالث
في النفوس الفلكية احتجوا على اثباتها بان حركات الافلاك غير طبيعية والا
لكان المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع وذلك لان كل نقطة يتحرك اليها
فهي يتحرك عنها ولا قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فان
قسر القاسر يكون اما حركة مخالفة للحركة التي هي مقتضى الطبع
لا طبع لا قسر ويكون على موافقة القاسر دليل آخر على ان الحركة القسرية
عليها في الجهة والسرعة والبطوء فان القسرية انما ... سعها في
فيكون جهتها وسرعتها وبطوؤها لجهة القاسر وسرعته وبطئه لكنها مختلفة
في ذلك فان حركة الفلك الاعظم من المشرق الى المغرب وحركة فلك
البروج بالعكس وحركة الاول في غاية السرعة والثاني في غاية البطوء ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون قواسر مختلفة فهي اذا ارادية فهو شاعر على
تقدير اما جسمانية واما عقلية لان المدرك ان كان ادراكه للجزئي فهو المتخيل
وان كان ادراكه للكلي فهو العاقل والاول باطل لان التخيل الجزئي
لا يقتضي حركات دائمة باقية على نظام واحد لان القوى الجسمانية

لا تقوى على افعال غير متناهية فلا يقتضيها حركات دائمة الا بالتعاقب ولا
يلزم اختلافها باختلاف التخيلات فلا يبقى على نظام واحد في النظر
لجواز ان لا يختلف التخيلات بل يكون تخيلا واحدا دائما على
نظام واحد لما سبق ذكره فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة
مريدة مجردة وليست هي اي تلك الجواهر المجردة المبادي القريبة للتحريك
فان الحركات الجزئية منبعثة عن ارادات جزئية لاستحالة ان يكون
متعلق الارادة الكلية حركة جزئية لان نسبتها الى سائر الحركات
الحركات الجزئية سواء فاذا لا ارادات جزئية لا يكون تلك الارادات
الجزئية للمجردات ... بل لقوى جسمانية فائضة عنها اي عن
تلك المجردات على اجسام تلك الافلاك المتحركة منطبعة فيها
بالقوة الحيوانية الفائضة عن نفوسنا على ابداننا ويسمى جزئية
المشهور ان عند اكثر الفلاسفة ان ... عن الحواس الخمس الظاهرة والباطنة
والشهوة والغضب اذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار
وهما محالان عليها لانها لا تتصور ان الا في اجسام تنفعل وتتغير
من حال ملائم الى غير ملائم حتى اذا رجعت الى الحالة الملائمة
التذت واذا صرفت عنها غضبت وامتنعت وقد سبق ان الفلكيات
لا يجوز عليها الانفعال وقد التغير اصلا واذا كانت العلة الغائية
منتفية فيها فلا يوجد هذه الاشياء لها ضرورة ان وجود كل
ممكن لا بد له من علة غائية ولا يخفى على الفطن ضعف هذه المقدمات
الرابع في تجرد النفس الناطقة وهي ما يشير اليه كل احد بقوله
انا في قوله انا ادرك وانا اتحرك وغير ذلك وهو مذهب علماء
حجة الاسلام سالان من الاشاعرة ويدل عليه العقل والنقل
اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وبسائر البسائط
كالنقطة والوحدة لا ينقسم والا لجزء اي جزء هذا العلم ان كان
علما بذلك اي بذلك المعلوم البسيط كان الجزء مساويا للكل في تمام

الحقيقة وهو ممنوع وان لم يكن فالمجموع من تلك الاجزاء وان لم يستلزم
امرا زائدا على الاجزاء يكون علما بتلك المعلوم فلذلك اى محال لانه يقتضى ان لا
يكون العلم بذلك المعلوم علما به نعم اقول المجموع لا يستلزم امرا زائدا
واللازم ما قال فان المجموع نفس العلم بذلك المعلوم فانه يجوز ان لا يكون
كل واحد من الاجزاء علما ويكون المجموع علما وان يستلزم المجموع امرا
زائدا على الاجزاء فيعود الكلام اليه اى الى ذلك الزائد ويتسلسل واذا
ثبت ان العلم بالبسيط لا يجوز ان يكون منقسما فمحله غير منقسم اذ
لو انقسم لزم انقسام العلم لوجوب انقسام الحال بانقسام المحل
وقد بينا انه غير منقسم وكل جسم وجسمانى منقسم بناء على نفى الجوهر الفرد
فمحل العلوم ليس بجسم ولا جسمانى هذه كبرى لقولنا النفس محل العلوم
وذلك لانا نعلم بالضرورة انا العالم بهذه الاشياء فنتج ان النفس
ليست بجسم ولا جسمانى وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بان قيل
ما ذكرتم من ان الحال فى المنقسم منقسم منقوض بالنقطة فانها حالة فى الخط
وهو منقسم مع عدم انقسامها وبالوحدة اى هو منقوض بالوحدة ايضا
فانها قائمة بكل موجود حتى الكثرة ولا يلزم انقسامها بانقسام
محلها وانما يلزم ذلك لو كان الحلول حلول السريان وكذا ما ذكرتم
فيه من ان كل جسم وجسمانى منقسم منقوض بالنقطة فانها جسمانية
وهى غير منقسمة مؤلفه وانقسام الجسم اى قولكم الجزء لا يكون مساويا
للكل فى تمام الحقيقة منقوض بانقسام الجسم الى متساوية فى حسب فان
الماء مثلا اذا قسمناه بقسمين او اكثر يصير كل واحد جزء منه وهو مساو
للكل فى الحقيقة المائية ولا يخفى انه لو وهم هذا النقض لكان اولى
ولنا ايضا ان نقول يلزم مما ذكرتم انقسام النفس لانها كما تتصور البسائط
تتصور المركبات وصورة المركب منقسمة وهى حالة فى النفس فيلزم ان
يكون منقسما الثانى ان العاقل قد يدرك السواد والبياض معا لكونه
حاكما بالتضاد بينهما فلو كان جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد

والبياض فى جسم واحد اما اذا كان العاقل جسما فظاهر واما اذا كان
جسمانيا فلان الجسمانى حال فى الجسم والحال فى الحال فى الشىء حال فى
ذلك الشىء وهو ممنوع ومنع بان صورة السواد والبياض العقلى لا تضاد
بينهما انما التضاد بين الصور الخارجية والتضاد لا يجوز ان يقوم بكل
جزء من الجسم ونوقض بتصور هذا السواد وهذا البياض فان المدرك
لهما ليس نفسا عندكم لكونهما جزئيين والنفس لا تدرك الجزئيات
بل هو جسم او جسمانى فيلزم اجتماع الضدين قيل للقائل ان يقول
مدرك الجزئيات عندهم هو النفس ايضا لكن بواسطة الالات
اقول النفس وان كانت مدركة لكن بواسطة القوى التى هى مدركة
عندهم بلا واسطة فلا يندفع النقض الثالث لو كان العاقل
جسما اى عضوا من اعضاء البدن او حالا فيه لزم تعقله اى تعقل
العاقل للعضو المذكور دائما او لا تعقله دائما لان الصورة الحالة
فى مادة ذلك العضو ان كفت فى تعقله لزم تعقله دائما لمقارنتها
للعاقل دائما وان لم يكن امتنع تعقله دائما لان تلك الصورة اذا
لم تكن الصورة كافية فى تعقله كان تعقله بحصول صورة اخرى
مماثلة لها وهو ممتنع اذ لو حصل له صورة اخرى مماثلة للصورة كانت تلك
مقارنة لمادته اما على تقدير ان يكون العاقل جسما فظاهر واما على تقدير
ان يكون جسمانيا لان مقارن الحال مقارن للمحل لكن يمتنع ان
تقارن مادته صورة اخرى لامتناع اجتماع الصورتين المتماثلتين فى
مادة واحدة لاقتضاء الاثنينية بدون الامتياز والموقوف
على ما يكون ممتنعا ممتنع واللازم باطل لان كل عضو لنا من
الاعضاء فانا لا نعقله ولا نعقل عنه دائما بل احيانا
فالملزوم مثله وهو ضعيف لان الصورة العقلية عرض قائم
بالعاقل فلا تماثل الجوهر وهو الصورة الاولى فلا يلزم اجتماع
المثلين على تقدير ان يكون تعقل ذلك العضو لصورة اخرى

غير الحالة في مادته واتصافي أي الصورة التي تعقل بها ذلك العضو
حال في قوة العاقلة الحالة في العضو على تقدير أن تكون العاقلة
جسمانيا والصورة الخارجية للعضو حالة في مادته ولا دليل على امتناع
مثل هذا الاجتماع وأيضا يجوز أن لا تكفي حضورهما ولا يحتاج إلى
حصول صورة أخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك كالتوجه الرابع القوة العاقلة
تقوى على معقولات غير متناهية لأنها تقدر على إدراك الأعداد
والأشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك
لما سنذكره في إثبات الكثير وهو أن القوى الجسمانية لا تقوى على
أفعال غير متناهية واعترض عليه بأن عدم تناهي المعقولات
إن عنيتم به أن العاقلة لا تنتهي إلى معقول إلا وهي تقوى على تعقل
معقول آخر فالقوة الخيالية أيضا كذلك وإن عنيتم به أنها تستحضر
معقولات لا نهاية لها دفعة فهو ممنوع وأيضا التعقل عبارة عن قبول
النفس الصورة العقلية ومثل هذا انفعال لا فعل والانفعالات
الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة
وهيولى الأجسام العنصرية فهل يعني به أنها تقوى على تعقل معقولات
لا نهاية لها دفعة واحدة على التفصيل لا على الإجمال قلت فلم قلت إن
القوى الجسمانية لا تقوى على تعقلات غير متناهية بهذا التفسير
الخامس من الإدراكات الكلية إن حلت في جسم لاختصت بمقدار
وشكل ووضع تبعا لمحلها فلا تكون صورا مجردة لاقترانها بالمشخصات
ولا كلية لأنها لا تطابق ما ليس له ذلك الوضع والمقدار والشكل
المعين فلا تكون معقولا إلا على ذلك الواحد بعينه واعترض عليه
بأن كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الأشخاص إذا أخذت
ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتلك الصور بهذه الحيثية
أقول لا يجوز أن تكون كلية الصورة عبارة عن هذا المعنى وإلا يلزم
أن تكون الصورة الخارجية كزيد كلية فإنها بهذه الحيثية وتجردها

عن أو ما عن العوارض الخارجية ولا يمتنع في كل شيء مما عرض لمناسبة
المحل والآلة لو كان ما يعرض لمناسبة المحل فادعاء الكلية والتجرد للكل
إلا اللازم فإنا نقول إن نفس زيد مثلا نفس جزئية فينبغي أن لا تحل فيها
الصور الكلية ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال فلا تكون كلية
ولا مجردة أقول جزئية المحل إذا كان مجردا لا يستلزم لحوق العوارض
الخارجية للحال بخلاف ما إذا كان جسما أو جسمانيا فلا يكون الإلزام
مشتركا وأما النقل فمن وجوه الأول قوله تعالى ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم ولا شك أن البدن
ميت والحي شيء آخر مغاير له وهو النفس الثاني قوله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا والمعروض عليها ليس البدن الميت فإن بعده
الجماد الثالث قوله تعالى يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى
ربك راضية مرضية والبدن غير راجع فالنفس غير البدن الرابع أنه تعالى
لما بين كيفية تكون البدن وذكر ما يعتوره من الأطوار من كونه
علقة ومضغة وغيرهما قال ثم أنشأناه خلقا آخر وعنى الروح
فدل ذلك على أن الروح غير البدن الخامس قوله عليه السلام إذا حمل
الميت على نعشه يرفرف روحه أي ارتعد وتحرك من قولهم رفرف
الطائر إذا حرك جناحيه حول الشيء ليقع عليه فوق النعش ويقول
يا أهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من
حله ومن غير حله ثم تركته لغيري والمهنأ أي الانتفاع والتبعة علي فاحذروا مثل
ما حل بي فالمرفرف غير المرفرف فوقه واعلم أن هذه النصوص
تدل على المغايرة بينها وبين البدن لا على تجردها فلا تكون مفيدة
للغرض إذ جاز أن تكون موجودا جسما أو جسمانيا غير البدن كما هو مذهب
الصوفية والإشراقيين وغيرهم وقد استدل على عدم تجرد النفس
بأن كل أحد يعلم بديهة أنه الجالس والماشي والواقف والمتصف بهذه
الصفات غير مجرد لا يقال لم لا يجوز أن يكون تعلق النفس بالبدن

اشغلها عن فعلها حتى انها ربما تغفل عن ذاتها لا عن البدن لقوة
التعلق لانا نقول التعلق بالبدن لا ينتهي الى حيث يمنعه عن الاستقلال
بفعله والا لما ادرك الكليات ولا نفسه وجوابه انا لا نسلم
ان الحاكم بما ذكرتم هو البديهة بل العرف العادي بين الناس عند تخاطبهم
بانه قائم او جالس واختلف المتكلمون لتجرد النفس فقال ابن الراوندي
انها اي المشار اليه بانا وهو العاقل المدرك جزء لا يتجزى في القلب
وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء
الورد وهي باقية مع لطافتها مصونة من اول العمر الى آخره لا يتطرق
اليها انحلال وتبدل فاذا قطع منه عضو واذا انفصلت منه مات
وقيل قوة في الدماغ وهي مبدأ الحس والحركة في جميع البدن بواسطة
الاعصاب وقيل في القلب وهي مبدأ الحيوة في جميع البدن والافعال
الحيوية المخصوصة بها وقيل ثلث قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة
الحكيمة اي العاقلة او مبدأ الحكم والثانية في القلب وهي القوة الغضبية
وتسمى حيوانية والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية والشهوانية
الشهوات من الحيوانات كما يجي فجعلها في الكبد غير صحيح فلان لا نزاع في
ولعل وجه التسمية هو ان اكثر الافعال القوة النباتية مرتبطة
بالحركة كما سيجي والحركة انما تحدث بعد الميل الى ما تحرك اليه وهو الشهوة
وقيل الاخلاط الاربعة وقيل المزاج الخاص لكل شخص من اشخاص الانسان
واعلم ان شيئا من ذلك لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل
المقام في حدوث النفس الحادثون لما اثبتوا ان ما سوى
الواحد الواجب لذاته فهو محدث اتفقوا على حدوثها الا ان قوما
جوزوا حدوثها قبل حدوث البدن كما روي في الاخبار ان الله
تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنعه آخرون لقوله
تعالى بعد ذكر البدن واطواره ثم انشأناه خلقا آخر اراد بقوله
خلقا آخر الروح وثم للتراخي فالنفس حادثة بعد البدن [illegible]

وللقائل ان يقول لعله اراد بقوله ثم انشأناه خلقا آخر جعل النفس
متعلقة به وانما يلزم حدوث تعلقها لا حدوث النفس وخالف
ارسطاطاليس من قبله من الحكماء كافلاطون وغيره فانهم ذهبوا
الى انها قديمة والا لم يكن مجردة لوجوب مسبوقية كل حادث بالمادة
وفيه نظر فان المادة اعم من ان يحل الحادث فيها او يتعلق
بها وشرط حدوثها بحدوث البدن واحتج بان النفوس
متحدة بالنوع والا لكانت مركبة لاشتراكها في كونها نفسا ولابد
من امر مميز كل منها عن الاخرى فكانت جسما لان كل مركب
جسم فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد
النوع بالمادة ومادتها البدن فلا تعدد قبله ثم اذا تعلقت ان
بقيت واحدة لزم ان يعلم كل احد ما علمه آخر لان العالم فيهما هو
النفس واحد لكن ذلك محال بالضرورة وان لم تبق كانت منقسمة
والمجرد لا ينقسم اذ كل منقسم جسم فقيل عليه اي على الاحتجاج المذكور
المفهوم من كونه نفسا كونه مدبرا وهو عرضي لا يلزم التركيب من
المشترك فيه وان سلم تركب النفوس فلا نم ان كل مركب جسم
بل كل جسم مركب على ما مر والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف يحكم
التقول ان كل مركب جسم وعندكم المجردات كلها كالعقول والنفوس
مشاركة في الجوهرية ومختلفة بالنوع فيكون مركبة من الجوهر الذي هو
جنسها عندكم ومن الفصول المنوعة لها مع انها ليست باجسام وان سلم
الاتحاد بالنوع فلم لا يجوز ان يتعدد قبل هذه الابدان بتعدد ابدان
اخر وعندكم الوثوق اي فان قيل يلزم من ذلك التناسخ وهو باطل قلنا
عندكم الوثوق في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس وهي ان
البدن اذا استكمل فاض عليه نفس لعموم الفيض ووجود الشرط
وهو البدن فلا يتصل آخر والا فيكون لكل شخص نفسان وذلك باطل
لان كل احد يجد ذاته واحدا لا اثنين فاثبات الحدوث به دور العاد

في كيفية تعلق النفس بالبدن قالت الحكماء النفس غير حالة في البدن
ولا مجاورة للبدن لما تقدم من انها جوهر مفارق فتعلقها ليس
تعلق الحال بالمحل كتعلق العرض بالجوهر ولا تعلق المجاور بالمجاور
كتعلق الانسان بداره او ثوبه لكنها متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق
تعلقا لا يمكن العاشق من مفارقة معشوقه ما دامت المصاحبة ممكنة
وسبب تعلقها توقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية على
البدن لما علم من ان النفس في مبداء الفطرة خالية عن جميع العلوم
ثم بواسطة كثرة الاحساس بالجزئيات تستعد لان تفيض عليها
البديهيات ثم بواسطتها تحصل النظريات قال الله تعالى والله اخرجكم من
بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة
لعلكم تشكرون واما توقف اللذات الحسية على البدن فظاهر
فان ادراكها بالات جسمانية واما اللذات العقلية فلانها الكمالات
النظرية والعملية وقد سبق توقف اكتسابها للنظريات على البدن
وهي تتعلق اولا بالروح المنبعث عن القلب لكونه من الطف
اجزاء الاغذية لان شد الاعضاء يبطل الحس والحركة عما وراء موضع
الشد ويمنع نفوذ الروح اليه ولو كانت النفوس متعلقة بالكل
لما كان كذلك وقد يقال ان الروح لكونه الطف الاجزاء كان
مناسبته للنفس اكثر فلهذا تتعلق به اولا وهذا اقناعي فيفيض من
النفس الناطقة عليه قوة تسري بسريانه في الشرايين الى اجزاء
البدن واعماقه فتنتشر في كل عضو قوى تليق به بحسب مزاجه الحاصل
الذي له واستعداده المعين مثلا في الدماغ قوة الحس والحركة وفي الكبد
قوة الجذب والتنمية وغير ذلك كما هو مسطور في الكتب الطبية
مفصلا وتكمل بها منفعته باذن الحكيم العليم فمنبع الروح هو القلب
وهو حين انبعاثه منه يسمى روحا حيوانيا وما يصعد منه الى الدماغ يسمى
روحا نفسانيا وما يصير الى الكبد روحا طبيعيا وهي اي القوى النافذة

النفس

على البدن تنقسم باسرها الى مدركة ومحركة والمدركة الى ظاهرة وباطنة
اما الظاهرة فهي المشاعر الخمس الاول البصر وادراكه اي ادراك البصر
المبصرات بانعكاس صورة اي مثال صورة وليس المراد الانعكاس
المصطلح فانه لا يكون الا عن صقيل والى ضد جهة الشعاع النافذ
ما بينه او قدامه موضعه من المرئي الى الحدقة وانطباعها في جزء منها
يسمى بالرطوبة الجليدية لمشابهتها الجليد في اللون والصفاء
تكون اي ذلك الجزء زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي
فان قيل يلزم منه انطباع نصف السماء في الحدقة وانطباع العظيم في الصغير وهو
ممتنع وجوابه ان المنطبع صورة العظيم لا هو وانطباع ذلك في الصغير
ممنوع الاستحالة ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد لعظم زاوية
فان الوتر الواحد كلما قرب كان اقصر ساقا فاوسع فاوتر زاوية
اعظم وكلما بعد كان اطول ساقا فاوتر زاوية اصغر وقيل ادراك
البصر المبصرات باتصال شعاع مخروط رأسه عند حدقة الرائي
وقاعدته عند سطح المرئي وهو مذهب الرياضيين يخرج منها اي من
الحدقة الى المرئي ومنع بانه لو كان كذلك لتشوش الابصار
بهبوب الرياح اذ الريح تذهب بذلك الشعاع الذي يلاقيه
في طريق هبوبها الى حيث هي ذاهبة فلا يصل الى المبصر المقابل
الذي كان يريد ابصاره بل يصل الى غيره فلا يرى المقابل ويرى غيره
اي غير المقابل الذي ذهبت الريح بالشعاع الذي هو سبب الابصار
اليه لكن ذلك باطل بالضرورة وايضا فيعلم بالضرورة ان النور
الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان يوثر فيما بينه وبين الكواكب
الثابتة بل ذلك العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا
لما امتد ولا اتصل من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا في
العقل فلا اجل السامع وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج
عن قرع او قلع الى الصماخ وهو قوة مودعة في مقعر الثالث ثم

وهو قوة مستودعة في زائدتي شبيهتين بحلمتي الثدي هما في مقدم الدماغ
يدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بها الى تلك الزائدتين اي بها
مقدم الدماغ وقيل ادراك الروائح بوصول اي بسبب وصول الهواء
المختلط بجزء متحلل من ذي الرائحة الى مقدم الدماغ ورد بان البلد
اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر به الى مواضع
يصل اليها الرائحة واحتج الاولون بانه لولا ذلك لما ذبل التفاح عند
كثرة الشم بل فعلم انه قد يتحلل منه ما اختلط بالهواء وافاد الرائحة المشمومة
قلنا انما ذبل بسبب وصول النفس اليها وكثرة اللمس الرابع الذوق
وهو منبث بل انه قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
وادراكه بمخالطة اي ادراك الذوق المذوقات بسبب مخالطة رطوبة
الفم بالمذوق ووصوله اي وصول المذوق الى العصب المفروش بواسطة
اختلاط مائية الفم بالكيفية المذوقة وغوصها في جرم اللسان وتنفذ بها الكيفية
المذوقة منه حتى يوصلها الى العصب فيدرك طعم المذوق بشرط
خلو رطوبة الفم عن طعوم اخرى اما اذا كانت ذات طعم كما في
المرضى الممرورين فانهم لا يدركون طعم المذوق كما هو بل ممازجا للكيفية
المخالطة لرطوبة الفم الخامس اللمس وهو منبث اي قوة منبثة في
جميع جلد البدن وادراكه بالمماسة والاتصال بالملموسات اما الباطنة بالملموس
فخمس الاول الحس المشترك ويقال له بنطاسيا وسمي بالمشترك
لاشتراك الحواس في تادية الصور اليها وهو قوة يدرك صور المحسوسات
باسرها اي المحسوسات بالحواس الظاهرة فانا نحكم على هذا بانه ابيض
طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يحضره المحكوم به وعليه فلا بد من حضوره
مدركهما اي المحكوم عليه وبه جميعا وحضورهما لا يكون في النفس لان النفس
لا يرتسم فيها الصور المحسوسة ولا في الحواس الظاهرة فان الحس الظاهر
لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فلا بد من ان يكون فينا قوة
يدرك صور هذه المحسوسات جميعا وهو المراد بالحس المشترك

وللقائل ان يقول النفس وان كانت لا تدرك المحسوسات
بلا واسطة لكنها تدرك بواسطة وهذا المقدار يكفي في الحكم والا
لا اشكال فينا اذا حكمنا مثلا بان زيدا انسان وايضا انا
نحكم على هذا الشخص بانه عدو او صديق مع ان مدرك الصداقة
والعداوة الوهم ومدرك الشخص الحس المشترك فجاز هنالك
الاختلاف بيننا ومحله مقدم البطن الاول من الدماغ الثاني
الخيال وهو قوة تحفظ تلك الصور اي صور المحسوسات بعد
غيبة تلك المحسوسات عن الحس الظاهر فهو كالخزانة للحس المشترك
فان الادراك غير الحفظ هذا دليل مغايرة هذه القوة للحس
المشترك اي الحس المشترك مدرك للصورة والخيال حافظ لها والمدرك
غير الحافظ لان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ وللقائل ان
يقول هذا فرع هو لكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مع ان
الحفظ مشروط بالقبول فكيف يقال القابل غير الحافظ ومحله
مؤخر هذا البطن اي البطن الاول من الدماغ الثالث الواهمة
وهي قوة تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو ومحلها مقدم
البطن الاخير هذا مغاير لما نص عليه الشيخ فانه صرح بان محلها اخر
البطن الاوسط ولها سلطان على جميع اجزاء الدماغ الرابع
الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم ومحلها مؤخر هذا البطن
فقد نص الشيخ على ان محلها البطن الاخير لا مؤخره وليس في البطن الاخر
موضع سوى هذه الخامس المتصرفة التي تحلل وتركب الصور المأخوذة
من الحس والمعاني المأخوذة من الحافظة وتسمى مفكرة ان استعملها
العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم ومحلها الدودة التي في وسط
الدماغ وهذه القوى الباطنة تسمى بالمدركات الباطنة مع ان
المدرك منها اثنان بناء على ان الادراكات الباطنة لا تتم الا بمجموعها
والدليل على اختصاص القوى بهذه المواضع اختلال الفعل

حللها فالمدرك للجزئيات اولا هذه القوى والنفس انما تدركها الى
الجزئيات بواسطة تلك القوى وذلك بان تحصل صورها في تلك
الالة فيلتفت النفس لها وتعقلها فتدركها واما في الكليات
فتدركها النفس من غير اشتراط حصول ذلك الكلي في الة بل تدركها
بذاتها وانطباع صورها اي صور الجزئيات فيها اي في هذه
القوى لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورت النفس لزم
تغاير محل الجناحين وانقسام النفس او التغاير بين الجناحين
ليس في الذات ولوازمها لتساويهما اذ نفرض جناحين متساويين
في الماهية ولا وجود لهما في الخارج فلم يكن التغاير الا في [illegible]
وبالمحل فيلزم تغاير محلي الجناحين المستلزم لانقسام النفس وهو
مح واما المحركة فتنقسم الى باعثة تحث على جلب المنافع وتسمى القوة
الشهوانية او على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة
تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وتقريب الاجزاء الى نفرت
مبادئها كما في قبض اليد وارخائها اي ارخاء الاعصاب وتبعيد الاعضاء
عن مباديها كما في البسط وهي المبدا القريب للحركة والمبدا البعيد التصور
ومنها الشوق والارادة فان النفس تتصور الحركة فتشتاق اليها فتريدها
ارادة قصد وايجاد فتحصل واما القوى الطبيعية لما فرغ من القوى
الحيوانية شرع في القوى التي اشترك فيها الحيوان والنبات ويسميها
الحكماء بالقوى النباتية والاطباء بالقوى الطبيعية فهي اما لحفظ
الشخص او لحفظ النوع والاول قسمان الاول الغاذية وهي التي
تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل فان الانسان
لما فيه من الحرارة يتحلل منه شيء دائما فلا بد للمتحلل من بدل يقوم مقامه
الثاني النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن اي الطول والعرض
والعمق ولو قال في اقطار الجسم لكان اشد على تناسب طبيعي احتراز
عن الزيادات التي ليست على التناسب الطبيعي كالاستسقاء

والاورام والمراد بالتناسب الطبيعي هو ان طول الجسم لو كان ذراعين
مثلا وعرضه ذراعا تكون الزيادة في الطول ضعف الزيادة في
العرض ليبلغ الى غاية النشو احترازا عن السمن والثالثة قسمان مولدة
تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم الرابع ليصير مادة لشخص اخر
والثانية مصورة تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصورة و
القوى وبعضهم لا يقولون بالمصورة بناء على ان الافعال المنسوبة
اليها من الاشكال والصور والاعراض افعال محكمة يستحيل
صدورها عن قوة بسيطة غير شاعرة وقيل اسناد افادة القوى الى المصورة
ليس بصواب لان مفيد القوى انما هو نفس المولود ويمكن ان يقال
الاسناد اليها من جهة اعدادها المادة لقبول تلك القوى ويخدم
القوى الاربع اربع اخر الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه والهاضمة
وهي التي تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزءا من المغتذي بالفعل
وله اربع مراتب الاولى تنضج في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة
الممضوغة تنضج الدماميل فوق ما تنضج المطبوخة الثانية في المعدة
وهو ان يصير الغذاء كالكشك الثخين ويسمى كيلوسا والثالثة في الكبد
وهي ان يصير الكيلوس اخلاطا هي الدم والسوداء والبلغم والرابعة
في الاعضاء فان الاخلاط اذا توزعت عليها انهضمت هناك انهضاما
اخر حتى تصير شبيها بالعضو المغتذي واعلم ان هذا مخالف لما ذكره
الشيخ في القانون وهو ان الهضم الاول في المعدة وابتداؤه
من المضغ واذا انهضم فيها صار كيلوسا تجذبها لطف منه الى الكبد
في طريق العروق التي تسمى الماساريقا وتنضج هناك مرة اخرى وتحصل
الاخلاط الاربعة ثم الدم وما يجري معه في سائر العروق ينهضم
ثالثا ثم اذا توزع على الاعضاء واصاب كل عضو القدر المحتاج اليه
ينهضم رابعا والشيخ لم يعتبر الاول وجعلها ثلثة والماسكة وهي التي
تمسك المجذوب ريثما تفعل فيه الهاضمة والدافعة وهي التي تدفع

العقل كما تدفع الاثقال الى الامعاء والصفراء الى المرارة والسوداء
الى الطحال وكذلك تدفع المهيا لعضو اخر اليه كما تدفع الى الدماغ الدم
الذي يغلب عليه البلغم والى العظم الدم الذي يغلب عليه السوداء
السابع في بقاء النفس الانسانية لا تفنى بموت البدن لما سبق من الوجوه
المذكورة في تجرد النفس فانها تدل على بقائها بعد البدن ونحوها احتج
الحكماء على انها لا تفنى بفناء البدن بان النفس غير مادي لامتناع انها
مجرده وكل ما يقبل العدم فهو العدم وقد سبق القول في مقدمتيه
واعراضها قالوا انها بعد البدن سعادة وشقاوة لانها ان كانت
عالمة بالله تعالى اي بوجوده ووجوب وجوده وفيضان وجوده اي
بكيفية صدور الموجودات منه على اشرف وجه وتقدسه عن
النقائص وكانت نقية عن الهيئات البدنية كالحرص والحقد والحسد
وغيرها من مذمومات العقل والشرع معرضة عن اللذات الجسمانية
البدنية توجد انها بنفسها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات
المقدسة عن النقائص والملائكة المكرمة وان كانت جاهلة معتقدة
للاباطيل الرادفة تألمت بادراك جهلها بالعلوم المتقدم ذكرها
واشتياقها الى المعارف الحقيقية ويأسها عن حصولها لها لان شرط حصولها
البدن وقد فني خالدة مخلدة ومنعت العود الى الدنيا واكتساب العلم
وان اكتسبت من البدن هيئات ذميمة واخلاقا ذميمة لكنها لا
تكون معتقدة للاباطيل عذبت بميلها اليها وحصولها لها مدة بحسب
رسوخها اي طول مدة العذاب وقصرها تكون بحسب رسوخ تلك
الهيئات ودوامها فيها حتى تزول تلك الهيئات فتزول الشقاوة
فان تلك الهيئات ليست بلازمة لحصولها بسبب مباشرة البدن وقد زال
اخر الامر بعد طول العهد جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا في
زمرة الاخيار بمنه وجوده الكتاب الثاني في الالهيات
اي في المباحث المتعلقة بالواجب جل ذكره وفيه ابواب ثلث

فان البحث هنا اما عن ذات الله تعالى او عن صفاته او عن افعاله الباب
الاول في ذات الله تعالى وفيه فصول الاول في العلم به وفيه مباحث
الاول في ابطال الدور والتسلسل انما قدمه على باقي المباحث لتوقف
اثبات الواجب عليه اما الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم
وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم
تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين وهو محال واما التسلسل فيدل على بطلانه
وجهان الاول انه لو تسلسل العلل الى غير النهاية فلنفرض جملة احدها
من معلول الاخير من المعلول الذي قبله متسلسلا الى غير النهاية
ولا محالة تكون الاولى ازيد من الثانية لامتناع ان يكون الشيء مع غيره
كهو لا مع غيره او انقص منه فان استغرقت الثانية الاولى بالتطبيق
من الطرف المتناهي بان يكون في مقابلة كل فرد من الجملة الاولى
فرد من الجملة الثانية يكون الناقص مثل الزائد وان لم تستغرق
بان يوجد في الجملة الاولى فرد لا يكون من الجملة الثانية شيء في مقابلته
يلزم انقطاعها والا لزم الاستغراق والاولى يزيد عليها
بقدر متناه اذ المفروض ذلك فيكون ايضا متناهية لان الزائد
على المتناهي بقدر متناه متناه مع انها فرضت غير متناهية هذا خلف الثاني
مجموع الممكنات المتسلسلة يحتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا
محتاجا الى السبب وذلك السبب ليس نفسه لاستحالة تقدم
الشيء على نفسه ويلزم كونه واجبا لذاته وقد ثبت انه ممكن هذا خلف
ولا الداخل فيه لانه لا يكون علة لنفسه والا لعللها والا لتقدم
على نفسه فلا يكون علة مستقلة للمجموع فهو امر خارج عنه والخارج
عن الممكنات لا يكون ممكنا فيكون واجبا لانحصار الموجود فيهما
لا يقال لا نم الحصر فان هاهنا قسما آخر وهو ان يكون المؤثر فيه
سلسلة الاحاد التي لا نهاية لها لان ما ذكرتموه ليس بخارج عن هذه
الاقسام لانه ان اريد بالمؤثر المذكور اعني سائر الاحاد الكل من

حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به ان المؤثر كل واحد لزم اجتماع
مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال وايضا كان المؤثر داخلا
وقد ابطلناه وقد اورد عليه من وجوه الاول انا نختار ان علة
المجموع هو الداخل فيه قوله يلزم ان يكون علة لنفسه ولعلله قلنا
علة المعلول لا يجب ان يكون علة لجميع اجزائه لجواز استغناء
البعض كالمجموع من الممكنات والواجب لذاته فانه ممكن لافتقاره
الى اجزاء التي هي غيره مع ان علته امر داخل فيه مستغن عن العلة
الثاني انه لو وجب ان يكون علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه
لزم اما تخلف المعلول عن العلة او تقدم المعلول عليها لان المعلول
الذي يتركب من جزئين يكون احدهما متقدما على الاخر كالبيت
ان وجد علته مع الجزء الاول لزم التخلف وان وجدت مع الثاني
لزم التقدم الثالث انا نختار ان علة المجموع هو الامر الخارج عن
السلسلة قوله فيكون واجبا قلنا لا نسلم ان الخارج عن سلسلة
السلسلة يكون واجبا لجواز ان يكون في الوجود سلاسل مركبة
من العلل والمعلولات الغير المتناهية سلمنا انه واجب لكن لا نم
ان انتهاء الممكنات اليه اذ لا يلزم مما ذكرتم الا كون الواجب
علة للسلسلة لا انتهاء الاحاد اليه والنم في بيان ابطال التسلسل
الرابع ان الجملة المتسلسلة ان لم يكن لها وجود خاص زائد على
وجودات كل واحد واحد من افرادها فلا نم احتياجها الى
علة وان كان لها وجود زائد على وجودات كل واحد واحد من
افرادها فلا نم انه لا يجوز ان يكون علتها نفس الجملة لجواز ان يكون
الجملة من حيث ان كل واحد من افرادها موجود بوجود خاص
علة للمجموع الافراد من حيث هو موجود بوجود زائد على وجودات
كل واحد واحد على معنى ان يكون جملة الافراد من حيث هي موجودات
علة لوجود الجملة من حيث هي جملة واجيب عن الاول بان العلة

المستقلة للمجموع يجب ان يكون علة لجميع اجزائه لانها لو لم يكن
علة للجميع فاما ان يكون لبعضها [illegible] الى السلسلة او حاصلا
بعلته فان كان الاول لزم وجوب الواجب اذ المراد به موجود مستغن
عن العلة ومع تحصيل المطلوب لان ذلك البعض المستغني لا يجوز
ان يكون واقعا في الوسط والا لكان معلولا لما فوقه وعلة
لما بعده بل كان في الطرف فينقطع السلسلة به وان كان الثاني
لزم ان لا يكون ما فرضناه علة مستقلة للمجموع مستقلة لان العلة
المستقلة للاشياء هي التي يترتب عليها مجموع تلك الاشياء من غير
احتياج الى الغير وههنا ليس كذلك فيلزم الخلف وعن الثاني بان
مثل تلك العلة يكون مركبة من جزئين احدهما يكون علة تامة
للجزء المتقدم ويوجد معه والثاني يوجد مع المتاخر ومع ذلك
اذ مجموع العلة يوجد مع المتاخر ويكون علة المجموع علة لكل واحد
وعن الثالث ان نقول المراد بالجملة المتسلسلة مجموع الممكنات
من العلل والمعلولات ومع لا يكون الخارج منها ممكنا بل واجبا ويتم
المطلوب وعن الرابع بان الاحاد من حيث هي احاد غير كل واحد
ووجودها غير وجود كل واحد فان وجودها هي وجودات الاجزاء
ولا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود
كل واحد جزء متقوم لوجودات الاجزاء مغاير للكل وهي في وجودها
مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فلكون لها
علة ولا يجوز ان يكون علة وجودها نفس الاحاد الموجودة والا لزم
تقدم الشيء على نفسه الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ما
يدل عليه وجهان الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث
ممكن والا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى لانه ان كان واجبا
لم يكن معدوما تارة لاستحالة عدم الواجب وان كان ممتنعا
لم يكن موجودا تارة لاستحالة وجود الممتنع وكل ممكن فله سبب لما م

ان علة الحاجة هي الامكان وذلك لابد ان يكون واجبا ومنتهيا اليه لاستحالة
الدور والتسلسل الثاني لا شك في وجود موجود فان كان واجبا
فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب واجب بذاته او بواسطة
والا يلزم الدور او التسلسل بالتقرير السالف في الوجه الاول
وكلاهما محال ولا يعارض هذان الوجهان بانه لو كان واجبا لذاته
وجوده على ما سنذكره في صدر الكتاب محتاج الى ذاته لانه لكونه
عارضا للذات فيكون له سبب ملاق اعني ذاته او مباين اعني غيرها
فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده على التقدير الاول وامكانه على
التقدير الثاني لانا نقول ان ذاته من حيث هي هي توجب وجوده بلا اعتبار
وجود وعدم ووجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود مطلقا
ممنوع وانما ذلك فيما اذا لم يكن الذات علة لوجود ما اقتضى مثل
هذه الصورة فممنوع الثالث في معرفة ذاته مذهب الحكماء ان الطاقة
البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تع كما هو لانه غير متصور بالبديهة اتفاقا ولا قابل
للتحديد لانتفاء التركيب فيه ولذلك لم يسأل موسى اي ولاجل
امتناع تحديده لما سأل فرعون موسى عليه عن حقيقة الله تع بقوله
ما رب العالمين اجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته بقوله
رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين فاستهجن فرعون هذا الجواب
وقال لمن حوله من الاشراف الا تستمعون جوابه فاني سألته عن حقيقته
وهو يذكر افعاله فاجاب موسى ثانيا بما هو اقرب الى الناظر واوضح
الى التأمل وهو قوله ربكم ورب آبائكم الاولين فنسبه فرعون الى الجنون
الى الجنون فذكر صفات ابين واظهر وهو قوله رب المشرق والمغرب
وما بينهما وقال ان كنتم تعقلون اي هذا تعريفه ولا يمكن تحقيقه ان كنتم
تعقلون ان البسيط لا يمكن تحديده فان قلت جواب موسى بذكر الصفات
لا يدل على امتناع العلم بذاته تع لم لا غاية ان يدل على عدم علمه
بذلك قلت جوابه بذكر الصفات مرة بعد اخرى تعريض بانه لا يمكن

ان يعرف حقيقته تع والا لقال لا اعرف حقيقته الله تع او سأل العالم
به لتجيبهم بذلك والجسم وان كان ممكنا الا يفيد الحقيقة كما قرره موضع
قلت الذي عن هو ان الرسم نظرا الى كونه لا يفيد الحقيقة ولم يسوا
انه لا شيء من الرسوم نظرا الى كونه رسما لا يفيد الحقيقة الى خصوصية
منه لذلك واذا كان كذلك جاز ان يكون لله تع صفات من حيث
اذا تصورت اشتغل الذهن الى ذاته من غير تخلف لا يبلغني هذا الاحتمال
من دليل وخالفهم المتكلمون ومنعوا الحصر وقالوا لا نم ان طريقة معرفة
الشيء منحصرة فيما ذكرتم لجواز ان يكون بالالهام او الوحي او بخلق العلم
الضروري وتصفية الباطن بسبب الرياضة والزموهم بان حقيقة
الله تع هو الوجود المجرد عندهم اي عند الحكماء وهو معلوم فيكون حقيقة
الله تع معلومة بالضرورة فللحكماء ان يقولوا لا نسلم ان حقيقة الوجود
المطلق معلومة فالمعلوم انما هو الوجود المشترك لا الوجود الخاص
الفصل الثاني في التنزيهات اي فيما يجب تنزيهه تع منها وفيه مباحث
الاول ان حقيقته لا تماثل غيره من الحقايق والا لو ماثلت غيره ولا شك
انها متميزة عنها فالموجب لما به يمتاز عنه ان كان ذاته لزم
الترجيح بلا مرجح لانه مماثل للغير في الحقيقة فاقتضاء الذات امرا
يختص به دون ذلك الغير ترجيح بلا مرجح وان كان غيره فان كان لازما
لذاته اي صفة له عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان مباينا
كان الواجب محتاجا في هويته الى سبب منفصل فكان ممكنا الا ان
الصفة المميزة لذاتها اقتضى لاختصاصه به كالفصل والعلة
فان الفصل لذاته يخصص حصة النوع من الجنس مع تساوي ساير
الحصص في الماهية والعلة لذاتها تختص بمعلول معين لانها مقارنة
الذات فيكون متأخرا عنها فلا يقتضي تغير العلة الى الذات
لاستحالة ان يكون المتأخر عن الشيء مقتضيا لذلك الشيء كالجنس والمعلول فان المعلول
لما كان متأخرا في الوجود عن العلة لم يقتض تعينها ولو جاز ذلك
من تأخر ... مقتضيا ... لما كان ...

ای لو جاز ان یوجب ذاته صفة یقتضی تلک الاختصاص مع کونه مساویا
لسایر الذوات لجاز ان یمتنع لوازم الامثال لاختصاص بعض
تلک الامثال بصفة یقتضی تلک الصفة امتناع حصولها فی البواقی
وهو ممنوع لا یقال لم لا یجوز ان یکون امتیاز ذاته تعالی بسلب الصفات المختصة
بذوات الممکنات کالحدوث والتحیز وغیر ذلک والسلب یکفی
فیه عدم علة الثبوت لانه یفتقر الواجب ح الی عدم ثبوت صفات
الممکنات فیلزم امکانه وقال قدماء المتکلمین ذاته یساوی بسایر الذوات
فی کونه ذاتا اذ المعنی به ما یصح ان یعلم ویخبر عنه وهو مشترک بینه وبین
سایر الذوات وایضا الوجوه الدالة علی اشتراک الوجود یدل علی
اشتراک الذات وتقریرها ان الذات منقسم الی الواجب والممکن
ومورد القسمة مشترک وایضا فنحن نجزم به مع التردد فی الخصوصیات
وایضا ان المقابل للذات وهو الذی لا یعلم ولا یخبر عنه واحد فلو
لم یتحد مفهوم الذات لبطل الحصر العقلی وسواء ان یکون الشیء ذاتا
اولا ویخالفه عطف علی قوله یساوی ای یخالف سایر الذوات
بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام عند الاکثرین من القدماء
وبالحالة الخامسة عند ابی هاشم قلنا فلعل مفهوم الذات جواب
عن دلیلهم ای لا یلزم من اشتراک الذوات فی المفهوم المذکور اشتراکها
فی الحقیقة فلعل مفهوم الذات امر عارض لما صدق علیه واشتراک
العوارض لا یستلزم اشتراک المعروضات وماهیاتها وقال الحکماء
ذاته تع نفس وجوده المشارک لوجودنا فی مفهوم الوجود وتمیز عن وجوداتنا
بتجرده عن الماهیة وعدم العروض لغیره ای لماهیة من الماهیات وقد
سبق القول فیه فی مباحث الوجود قلت هذا نقل غیر صحیح فان
مذهب الحکماء ان ماهیته تع عین وجوده الخاص وهو معروض للوجود
المشترک الثانی فی نفی الجسمیة والجهة عنه تع الله تع لیس بجسم
خلافا للمجسمة ولا فی جهة خلافا للکرامیة والمشبهة لنا انه تع لو کان

فی جهة ومکان اما ان ینقسم فیکون جسما اذ لا معنی للجسم الا المتحیز المنقسم
کما مر فی اول الکتاب ان المتحیز ان انقسم فهو الجسم والا فهو الجوهر الفرد
وکل جسم مرکب ومحدث لما سبق فیکون الواجب مرکبا ومحدثا هف
اولا ینقسم فیکون جزءا لا یتجزی اذ لا معنی له الا المتحیز الغیر المنقسم وهو حقیر
بالاتفاق لانه یلزم ان یکون الله تع اصغر الاشیاء تعالی الله عن ذلک
علوا کبیرا وایضا فانه تع لو کان فی حیز وجهة لکان متناهی القدر لما
سبق وکان محتاجا فی تقدره بذلک القدر دون غیره الی المخصص
وهو محال وهو ممنوع قلنا لم لا یجوز ان یکون المخصص هو ذاته تع واحتجوا
بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهین الاول ان بدیهة العقل تشهد
ان کل موجودین لا بد وان یکون احدهما ساریا فی الاخر کالجسم واللون
او مباینا عنه فی الجهة کالسماء والارض والله تع لیس محلا للعالم
حتی یکون العالم ساریا فیه ولا حالا فیه حتی یکون هو ساریا فی العالم
فیکون مباینا عنه فی الجهة الثانی الجسم یقتضی التحیز والجهة لکونهما
بنفسه فان العرض لما لم یقم بنفسه لم یکن متحیزا والله سبحانه یشارکه
فی ذلک فیشارکه فی اقتضائهما واما النقل فالایات تشعر بالجهة والجسمیة
کقوله تع ید الله فوق ایدیهم وقوله الرحمن علی العرش استوی
واجیب عن الاول بمنع الحصر وشهادة البدیهة لا خلاف العقلاء
فیه ولو کان بدیهیا لما کان کذلک وعن الثانی ان الجسم یقتضیهما
ای الجهة والتحیز بحقیقته المخصوصة لا لقیامه بذاته فلا یلزم ما ذکرتم وعن
الایات بانها لا یعارض القواطع العقلیة التی لا تقبل التاویل بل تاول
فی صدر الکتاب ویفوض علمها الی الله تع کما هو مذهب السلف
او تاول کما ذکر فی المطولات الثالث فی نفی الاتحاد والحلول
ای اتحاد الله بغیره وحلوله فی غیره اما الاول فلانه لو اتحد بغیره
فان بقیا موجودین فهما اثنان لا واحد والا لم یتحدا بل
عدما ووجد ثالث او عدم احدهما وبقی الاخر وما حل علیه انا

لانم انهما لو بقيا موجودين لما ثبت الاتحاد وانما كان كذلك لو كانا
موجودين بوجودين وتعينين لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود
واحد وتعين واحد كما في الجنس والفصل ليس بشي يظهر بالتامل
واما الثاني فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية
اي بحيث لا يقوم بنفسه بل كان قائما به وهذا المعنى لا يتصور في الواجب
لانه يستلزم احتياجه في وجوده الى غيره وكل من يقول بهما اي الحلول
والاتحاد من النصارى فانهم ذهبوا الى اتحاده تع بالمسيح او حلوله فيه
وجمع من المتصوفة فانهم ذهبوا الى انه تع يتحد بالعارف او يحل فيهم
فان ارادوا ما ذكرنا ان فساده وان ارادوا غيره فلا بد من تصويره اولا
لينا ان صفات الباري تع ينقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان
كتعلق العلم والقدرة والارادة بالمعلومات والمقدورات والمرادات
وهي متغيرة متبدلة ولا يلزم من تبدلها وتغيرها تغير في الذات
لانها لا تحقق لها خارجا فلم يتجدد للذات في الخارج شي ولم يحدث لها
شي فهو في الخارج على ما كانت عليه في حالتي حدوث الصفة الاضافية
وزوالها مثل تعلق العلم والقدرة والارادة لكونه نسبة بين صفتين
غيرها الا يكون من صفات ابعد من هذه اعني العلم والقدرة والارادة
صفات يلزمها اضافات فالاولى ان يقال صفات الله تع اما اضافات
محضة كالاول والاخر واما صفات حقيقية يلزمها اضافة كالعلم والقدرة
والارادة واما صفات حقيقية عارية عن الاضافات كالحيوة والسمع
والبصر والاولان يتغير الاضافة دون الثالث ويلزم الاضافة الثابتة
الى امور حقيقية مثل العلم والقدرة والارادة وهي لا تتغير والحدوث
خلافا للكرامية لنا وجوه الاول ان تغير صفات الحقيقية يوجب الانفعال
ذاته اذ لا معنى للانفعال الا تغير الحاصلة للذات بتبدل الاحوال والصفات
وقد يقع توجيهه ان تلك الصفة المتغيرة لا بد لها من سبب وهو اما بالذات
او غيرها والثاني محال فتعين الاول ويلزم من تغير الصفة الانفعال

عيان

الذات لان تغير صفة الذات يستلزم تغير الذات عما كانت
عليه وانفعالها وهو مح الثاني ان كل ما يصح اتصافه تع به فهو صفة
كمال وفاقا فلو خلا عنها كان ناقصا وهو مح الثالث لو صح اتصافه
بحادث لصح اتصافه به ازلا اذ لو قبل ذاته صفة محدثة لكان
ذلك القبول من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة دفعا للتسلسل
فلا ينفك عنه اي لا ينفك تلك الصحة عن ذاته وصحة الاتصاف بالصفة
متوقفة على وجود الصفة لتوقف النسبة على المنسوب اليه فيصح وجود
الحادث ازلا وهو مح لانه يلزم منه صحة وجود الحادث ازلا وهو مح
بالضرورة فقد ثبت بهذا البرهان ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث
وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون
ازليا فيجعله كبرى لقولنا الله تع ازلي ينتج من الشكل الثاني ان
الله تع لا يتصف بالحوادث فلا حاجة الى العكس فانه اذا ثبت
ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث يجعله كبرى لقولنا الله تع ازلي
لينتج من الاول ان الله تع لا يتصف بالحوادث واعلم ان هذا
الوجه ضعيف اما اولا فلان امتناع الحوادث في الازل انما
هو لاخذ مانع قيد الحدوث وصحة الاتصاف ليست بالنسبة الى
هذا المجموع بل بالنسبة الى الذات وح لا يلزم ان لا يكون جائز الوجود في
الازل واما ثانيا فلانه منقوض بالحوادث بان يقال لو حصل
لذات الشي وجود لكان لتلك الذات صحة الاتصاف بذلك الوجود
وتلك الصحة ثابتة في الازل والا يلزم الانقلاب لكن صحة الاتصاف
به متوقفة على صحة ذلك الوجود في الازل ويلزم منه ان يكون الحادث
ازليا الرابع المقتضي للصفة الحادثة ان كان ذاته او شيئا من
لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح لان اقتضاء الذات
او لوازمه تلك الصفة الحادثة في وقت دون وقت اخر يكون ترجيحا
بلا مرجح وان كان وصفا اخر من صفاته محدثا لزم التسلسل

صفة صح

صح

لانا نقول الكلام الى سبب عروض ذلك الوصف المحدث وان كان
شايعا لكل اى عن ذاته وصفاته كان الواجب مفتقرا في صفته الى
منفصل والكل مح ولقايل ان يقول انه تع يجوز حمله على الاعتراض
على الوجه الرابع ويقرره ان المقتضي لتلك الصفة ليس امرا منفصلا
لانه تع لا ينفعل عن غيره لكن لم لا يجوز ان يقتضي ذاته تع صفات متعاقبة
كل منها مشروطة بانقراض الاخرى ولا يلزم الترجيح بلا مرجح اذ المرجح حصول
شرط وهو انقضاء الاولى ومخصصه بوقت وحال لتعلق الارادة بها
فيكون المرجح ارادة الواجب المختار وخلف اى كل منها خلف لما زال
فيكون الكمال مطردا حال بان يكون ذاته متصفة بصفة كمال دايما
فلا يرد ان انقضاء الصفة مح لانها كمال لا يقال ان كل واحدة
من تلك الصفات المتعاقبة يجب ان يكون صفة كمال فعند زوال
الصفة السابقة لزم النقص لخلوه عن صفة الكمال لانا نقول يجوز
ان يكون كون الصفة صفة كمال مشروطا بحضور ذلك الوقت
الذى اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو الذات عن تلك الصفة
عند انقضاء وقتها نقصا وامكان الاتصاف بها جواب سؤال
مقدر تقرير السؤال انه لو كان ذاته مقتضية للصفات المتعاقبة
الحادثة لصح اتصاف ذاته بكل واحدة منها في الازل وقد ثبت بطلانه
وتقرير الجواب ان امكان الاتصاف بها لما توقف على امكانها
لم يكن قبل امكانها وامكانها مشروط بانقضاء الصفة التى قبلها
او بوقت معين فلا يلزم صحة الاتصاف في الازل ويجوز حمله
على الاعتراض على الجميع اما على الاول فبان يقال ان اردتم بالانفعال
انه في ذاته فمسلم ان ذاته لا ينفعل عن شيء لكن لا نم ان نفي اتصافه
يوجب ذلك لجواز ان يكون ذاته مقتضية لصفات متعاقبة كل واحدة
منها تكون مشروطة بانقراض الاخرى او مخصصة بوقت وحال لتعلق الارادة
بها وان اردتم بالانفعال تبدل الصفات فلا نم استحالته لان ذلك

عين النزاع وان اردتم معنى اخر فلا بد من تصويره اولا لنتكلم
عليه ثانيا ويجرى هذا في الرابع بان يقال يختار ان المقتضي لتلك الصفة
ذاته تع لا المنفصل لامتناع انفعاله عن الغير قوله لزم الترجيح بلا
مرجح قلنا ممنوع لجواز ان يقتضي ذاته تعالى صفات متعاقبة كل
واحدة منها تكون مشروطة بانقراض الاخرى او مخصصة بوقت وحال
لتعلق ارادته تلك الصفة في ذلك الوقت والحال دون صفة اخرى
واما على الثاني فبان يقال لا نسلم انه لو خلا ذاته عن تلك الصفة لكان
ناقصا وانما يلزم ذلك ان لو لم يحصل له بدل الاولى صفة كمال اخرى لكن
على تقدير حصول صفة كمال خلفا عن الزائلة يطرد الكمال واما على
الثالث فبان يقال ان الصفة الحادثة سلمنا انها مما يصح اتصاف
ذاته بها لكن لا يلزم منه صحة اتصافه بها في الازل لان المراد بصحة الاتصاف
امكان الاتصاف وامكان الاتصاف بتلك الصفة موقوف على امكان
الصفة ولا نسلم ان تلك الصفة قبل زوال الصفة التى قبلها او
قبل دخول الوقت المعين الذى تعلق ارادة المختار به ممكنة احتجوا
اى القائلون بجواز اتصاف ذاته تع بالحوادث بانه تع لم يكن
فاعل العالم في الازل والا لكان العالم ازليا ثم صار فاعلا وبان
الصفات القديمة يصح قيامها بالمطلق كونها صفات ومعاني لان
العدم عدمي لا يصلح ان يكون جزءا من المقتضي للوجودي فلا يصلح
ان يكون جزءا من المقتضي لصحة القيام فان صحة القيام امر وجودي لكونه
نقيضا للاصح والحوادث تشاركها في ذلك فيصح قيامها بذاته تع والجواب
عن الاول بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة فان كونه فاعلا اضافة
وتعلق عرض للقدرة بعد ان لم يكن عارضا لها وعن الثاني بان المصحح
لقيام تلك الصفات حقايقها المخصوصة وهى ليست مشتركة بينها
وبين الصفات الحادثة ولعل القدم شرط او الحدوث مانع من القيام
بها فان الشرط جائز ان يكون عدميا وكذا المانع الخاص في معنى

الاعراض المحسوسة عند اجمع العقلاء على انه سبحانه غير موصوف بشئ
من الالوان والطعوم والروائح ولا ملتذ باللذات الحسية فانها اي
الامور المذكورة تابعة للمزاج والمزاج لا يعقل الا في الجسم واما اللذة
العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا من تصور من نفسه كالا فرح
ولا شك ان كماله اعظم الكمالات لان مدركه اعظم المدركات وهو
ذاته على ما هي عليه وكذا سائر الموجودات على الوجه الاتم الاكمل فلا بعد
من ان يلتذ به الفصل الثالث في التوحيد انما افرده بفصل وان
كان عند التحقيق راجعا الى التنزيهات اذ المراد منه نفي الشريك
عنه تعالى تنبيها على كونه اصل الباب اذ لا مرتبة اعلى من التوحيد وعليه
مبنى الاسلام احتج الحكماء بان وجوب الوجود نفس ذاته تعالى لانه لو
زاد لاحتاج الى الذات فكان ممكنا ويلزم من امكانه امكان الذات
فان الذات واجبة بهذا الوجوب فاذا امكن زواله امكن زوال ما
يستضاء وقد تقدم ذلك في اول الكتاب فلو شارك فيه غيره امتاز
عنه بالتعين لان المشتركين في تمام الماهية انما يمتازان بالتعين ويلزم
التركيب اي تركب الواجب من الوجوب في التعين اذ التعين وان كان خارجا
عن الماهية فهو داخل في الهوية واعلم ان هذا الدليل يتوقف على كون
الوجوب والتعين ثبوتيين وهو ممنوع والمتكلمون بانا لو فرضنا الهين
لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما فلا يوجد شئ منها لاستحالة
الترجيح بلا مرجح اللازم من كون المؤثر فيه احدهما فقط وامتناع
اجتماع مؤثرين على اثر واحد اللازم من كون المؤثر فيه كليهما
وايضا هذا الدليل يسمى دليل التمانع وهو ماخوذ من قوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن
للاخر ارادة سكونه فلنفرض ولا يلزم من ذلك محال اذا امكن لا يلزم
من فرض وقوعه محال لكن حينئذ اما ان يحصل مرادهما او لا يحصل
مراد كل واحد منهما وكلاهما ممتنع اما الاول فلانه يلزم كون الجسم في

انما كانت صح

حالة واحدة متحركا وساكنا واما الثاني فلانه يلزم منه خلو الجسم
عن الحركة والسكون في زمان تعلق ارادتهما او يحصل مراد احدهما فيلزم
عجز الاخر وان لم يمكن للاخر ارادة السكون على تقدير ارادة الاول
حركة الجسم فيكون المانع عن ارادة السكون ارادة الاخر وهو الذي
اراد الحركة لانه لولا ارادة الاخر لصح منه ارادة السكون فيلزم عجزه
اي عجز الثاني لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك
والعاجز لا يكون الها ويجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل
النقلية كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو لعدم توقفها عليه
اذ صدقها متوقف على صدق الرسول وصدقه متوقف على ظهور
المعجزة لا على التوحيد فلا يلزم الدور بخلاف التمسك
في اثبات الواجب فان صحة النقليات متوقفة على ثبوته
الباب الثاني في صفاته الثبوتية وفيه فصلان الفصل الاول
في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفيه مباحث الاول في القدرة
اتفق المتكلمون على انه قادر بمعنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك
لانه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره في العالم على شرط
حادث لزم قدم العالم لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
وان توقف فاما ان يتوقف على وجوده فيلزم اجتماع حوادث
لا نهاية لها لان الكلام في حدوث ذلك كالكلام في حدوث العالم فيحتاج
كل شرط حادث الى شرط اخر حادث ويلزم من وجود العالم وجود
شرط الموجود الحادث ومن وجود شرطه وجود شرط شرطه ويلزم وجود
امور مترتبة بالطبع غير متناهية وهو ظاهر في ابطال التسلسل
او على ارتفاعه فيلزم حوادث متعاقبة لا اول لها لان وجود ذلك
الشرط الحادث الذي توقف تاثير المؤثر في العالم على ارتفاعه يكون
مشروطا بارتفاع حادث اخر قبله وهكذا الى غير النهاية وهو محال
لان جملة ما حدث من الحوادث الى زمان الطوفان اذا طبق على ما مضى

الشرط صح

من الحوادث الى يومنا فان لم يكن في الثاني ما لا يكون بازائه في الاول
شيء يساوي الزائد والناقص وان كان انقطع الاول وانما زاد الثاني
عليه بقدر متناه وهو الحوادث الواقعة من يومنا الى يوم الطوفان
فيكون متناهيا وانما اعاد هذا البرهان ههنا مع انه قد تقدم في
بطلان التسلسل تنبيها على ان التطبيق لا يتوقف على اجتماع الآحاد
في الوجود على ما ذهب اليه الحكماء قيل لا نسلم ان المؤثر لو كان موجبا
ولم يتوقف تاثيره على شرط حادث يلزم قدم العالم وانما يلزم
ان لو امكن وجود العالم ازلا لم يتخلف عنه العالم لامتناع وجوده ازلا
لا مر في حدوث العالم وذلك لان صحة وجود الاثر كما يعتبر فيه حال
المؤثر وكذا يعتبر فيه امكان الاثر قلت فيتوقف على الامكان
الحادث على قولكم فيتوقف على شرط حادث ح وهو اما وجودي او
عدمي ويتم الدليل الى آخره فالاعتراض غير متوجه قلنا وجوده ازلا
ليس بممتنع مطلقا وانما المحال وجوده متحركا لان الحركة تنافي الازلية
واما السكون فلا ينافيها فوجوده ساكنا من الموجب لم يكن ممتنعا
واذا لم يكن ممتنعا سقط ما ذكرتم قلت فيه نظر لانه بين في دليل الحدوث
انه لا يصح وجوده من الموجب ساكنا ايضا سلمناه اي سلمنا ان المانع
وهو ما نسبناه اذ لا يتحقق لكن كان ح من الممكن ان يتقدم وجوده
على الزمان الذي وجد فيه بمقدار ما فرضوه انه لم يعرف بذلك ازليا
فكان يجب ان يوجد قبل ان وجد لوجود المؤثر التام وانتفاء
المانع قيل الجانبان غير موجودتين فلا يوصفان بالزيادة والنقصان
فان ثبوت الوصف فرع على ثبوت الموصوف به في نفسه فان قيل
ان اليوم ما دام يكون حاضرا امتنع اتصافه بكونه امس ثم اذا
مضى جاز اتصافه به اجيب بان ذلك وصف اعتباري لا خارجي
فان قيل لم لا يكفي وجود الجانبين في الذهن قلنا الذهن لا يقوى على
استحضار الذوات الغير المتناهية على التفصيل بل اجمالا

على استحضار معنى اللانهاية وهو معنى واحد لا كثرة فيه هكذا قيل وفيه
بحث وتوقف الزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود لكونه غير
قار الذات مع انه يوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح ان يقال
زمان دورة تامة لفلك زحل ازيد من زمان دورة تامة لفلك المشتري
وزمان دورة تامة لفلك القمر انقص من زمان دورة تامة لفلك الشمس
قيل سلمنا ان موجد العالم قادر لكن لا يلزم منه كون الواجب قادرا
مختارا لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا مختارا قد يوجد
العالم على سبيل الاختيار ويوجده الواجب على سبيل الايجاب قلنا
لان كل ما سوى الواحد ممكن لما تقدم من برهان التوحيد وكل ممكن
مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا
يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون
حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر
وهو الوسط واذا كان حادثا لم يكن معلولا للموجب قلت هذا
الدليل منقوض اجمالا بوجود الباري تعالى فانه معلول ذاته ونقضا
ايضا وتفصيلا بان التاثير استتباع حصول لحصول وتحقق
ذلك حال البقاء لا يستلزم تحصيل الحاصل وما قيل ان كل
ما سوى الواحد الواجب ممكن فوجب ان لا يكون الوسط وسطا لكونه من العالم
ايضا ليس بشيء لان الخصم يقول لم لا يجوز ان يكون الواجب موجبا لبعض
العالم وذلك البعض موجد للباقي بالاختيار ولانه الدليل احتج
المخالف بوجوه الاول ان المؤثر في العالم ان استجمع الشرائط
المعتبرة في مؤثريته وجودية كانت او عدمية وجب الاثر والا لكان
فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع امتنع فعله
لاستحالة وجود المشروط بدون شرطه ومع وجوب الفعل او امتناعه
لا اختيار واجيب بان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر كما ان الجائع
يختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه والهارب من السبع كل

احد السبيلين لا لمرجح وليس ذلك جواب سؤال مقدر تقريره لو جاز
الترجيح بلا مرجح لجاز حدوث حادث بلا سبب اصلا لان هذا
انما امتنع لذلك وهو يوجب انسداد باب اثبات الصانع والجواب عنه
هو ان الترجيح في القادر لا لمرجح ليس كحدوث الحادث بلا سبب اصلا
فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما وبامتناع الثاني دون الاول
والحاصل ان الترجيح بلا مرجح جائز دون الترجح بلا مرجح وبان المؤثر
استجمع شرائط الكل لا شرائط وجود الفعل ووجود الفعل موقوف
على تعلق الارادة به فاذا تعلقت الارادة وجب الفعل والوجوب بالارادة
مع الارادة لا ينافي تمكنه من الفعل والترك استواء الطرفين بالنسبة
الى القدرة وحدها الثاني ان اقتدار القادر اي تعلق قدرته
ونسبته متوقف على تعلق المقدور في نفسه لان المنسوب اليه ما لم
يتميز عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره المتوقف على
ثبوته لان كل متميز ثابت فلزم الدور لو توقف ثبوت المقدور
في نفسه على اقتدار القادر اي تعلق قدرته به وهو نقض الايجاب
وذلك بان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا
لان ايجاب الفعل منه متوقف على تميزه في نفسه لكون الايجاب
نسبة بين الفعل والموجب متوقف على ثبوته فلو كان ثبوت الفعل
لاجل ايجابه منه يلزم الدور ثم اجيب بان التميز في علم القادر لا في الخارج
فان الاقتدار متوقف على ثبوته في العقل وثبوته في الخارج متوقف
على اقتدار القادر فلا يلزم الدور الثالث المقدور لا يخلو عن وجود
او عدم والحاصل له الوجود حال حصول الوجود واجب الحصول له
اي الحاصل له العدم حال حصول العدم ممتنع فاستحالت اذ الوجوب
والامتناع ينافيان القدرة واجيب بان المكنة حاصلة في الحال من
الايجاد في الاستقبال وحاصله في الحال بالنظر الى ذاته مع عدم الالتفات
الى ما هو عليه والتحقيق ان القادر له ان يوجد ذات المقدور الان

يوجد ما مع قيد العدم حتى يكون محالا الرابع الترك نفي محض لانه
لا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا ومن قولنا اثر اثرا عدميا اذ لا تمايز
بين العدمات وعدم مستمر لان قولنا ما اوجده معناه انه ابقاه
على العدم الاصلي وهو مستمر فلا يكون مقدورا لان العدم المستمر
حاصل وتحصيل الحاصل محال او فعلا لان النفي المحض لا يكون فعلا
فلا يوجد القادر لانكم فسرتموه بانه الذي ان شاء فعل وان شاء
ترك وذلك انما يتحقق لو كان الترك فعلا مقدورا واجيب
بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل لا ان يفعل
الترك الذي هو عدمي ليلزم ما ذكرتم فرع على كونه تعالى قادرا انه
تعالى قادر على كل الممكنات اذ الموجب للقدرة ذاته تعالى اذ ذاته
كافية في تحقق جميع صفاته ونسبته اي نسبة ذاته الى الكل اي
الى كل الممكنات على السواء اذ لولاه لكان لذاته اختصاص ببعض
المقدورات دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص ومرجح
والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين الجميع اذ الوجوب
والامتناع ينافيان المقدورية قيل فيه نظر لانا لا نسلم ان نسبته
الى الجميع على السواء لجواز ان يقتضي ذاته تعلق قدرته ببعض الممكنات
دون بعض سلمناه لكن لا نسلم ان المقدورية صفة ثبوتية حتى يحتاج
الى مصحح سلمناه لكن يجوز ان يكون كل متغاير ابالحقيقة لامكان امكانه
ماهية اخرى وح لا يكون الجميع مشتركا في مصحح المقدورية وهو ضعيف
اما الاول فلان تعلق قدرته ببعض دون بعض ليس مقتضيا
الذات من حيث هي بل باعتبار الارادة فالذات من حيث هي
نسبتها الى الجميع على السواء واما الثاني فلان المقدورية صفة
تعرض للممكن وليست بعدم صرف ولا العدم جزء مفهومها وهي نقيض
اللامقدورية فيكون ثبوتية واما الثالث فلما سبق ان الامكان
وصف اعتباري يعرض للشيء بالنسبة الى الوجود والعدم وظاهر

انكار جهة

ان جميع الممكنات مشتركة في مثل هذا المعنى وامثال هذه الامور عن
البسيط وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا الواحد
فلا يجوز ان يكون مصدرا لجميع الممكنات وقد سبق القول عليه
وقال المنجمون مدبر هذا العالم اى الذي تحت فلك القمر هو الافلاك
والكواكب واوضاعها لانا نشاهد من ان تغيرات الاحوال كحال الليل
والنهار وغير ذلك من الفصول وغيرها مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب
واجيب بان الدوران لا يفيد اى لا يوجب القطع بالعلية لتخلفها عنه في
المضاف وجزء العلة وشرطها ولازمها قيل قد شرط في دلالة الدوران
على العلية ان لا يقطع بعدم العلية فيهما والنقوض التي ذكرتموها يجزم
بعدم العلية فيها قلت لو افاد العلية لافاد مطلقا كما هو مذهبهم لا
قطعا والنظر في مثل هذه المباحث لا يفيد وقالت الثنوية انه لا يقدر
على الشر والا لكان شريرا والشر اى انا نلتزم كونه شريرا بمعنى
انه موجد للشر نعم لا يجوز اطلاق هذا الاسم لعدم الاذن فيه شرعا
وقال النظام انه لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة لانه
ان امكن صدور القبيح منه فاما ان يعلم قبحه او لا يعلم والثاني يستلزم
الجهل والاول يستلزم الحاجة لان الاقدام على القبيح من غير حاجة
لا يليق بالحكيم والله تعالى منزه عن الجهل والحاجة فلا يصح صدور القبيح
منه فلا يكون مقدورا له اذ المقدورية مشروطة بصحة صدور ذلك
الشيء منه وجوابه انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه وان سلم
عدم صدور القبيح منه فلا مانع من الصدور وهو عدم الداعي الى فعل
القبيح حاصل فعدم صدور القبيح منه لوجود المانع لا لان القدرة
زائلة وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد بل على ما يخالف
في الماهية فانه قادر على تحريك الجسم الى حركة العبد اليه لكن حركتنا
سفها او عبثا بالحقيقة لانها طاعة او سفه وهو الذي لا يكون مبنيا
على غرض كافعال المجانين والله تعالى منزه عنها واجيب بان هذه

هذه الامور اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد واما الفعل في
نفسه فهو حركة او سكون والله تعالى منزه عن تلك الاعتبارات لا
عن نفس الفعل فجاز صدور مثل ذلك الفعل منه فان الاختلاف
في العوارض المفارقة لا يوجب اختلاف الفعلين في الماهية
وقال ابو علي وابنه انه لا يقدر على نفس مقدور العبد والا فاذا اراده
واراد العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف واجيب
بان المكروه لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة اخرى مستقلة ولا ههنا
ارادة الا مستقلة بايجاد ذلك الشيء فيوجد عند تعلق الارادة به
الثاني انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه الاول انه مختار فيمتنع ان يقصد
الى ما ليس بمعلوم فان المختار لا بد له من العلم بما يقصده الثاني
ان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها
وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها وكونه
عالما بها بالضرورة وقد نبه عليه بان من رأى خطا حسنا يفهم الفاظا
عذبة رشيقة يدل على معان دقيقة موافقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم
وكذلك فان من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر
الى ان يجزم بانه عالم وما هي جواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان يقال
لو كانت الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها لكانت الحيوانات العجم
عالمة بافعالها فان فعل بعضها متقن محكم فان النحل يصنع تلك البيوت
المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختياره للمسدس لانه اوسع من
المربع ولا يقع بينها فرج كما بين المدورات وما سواها وهذا لا يعرفه
الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت ينسج تلك البيوت
بلا آلة وتقرير الجواب ان ما نرى من عجائب افعال الحيوانات فهو من
افعال الله تعالى انما يخلق العلم فيها والهامه لها كما قال واوحى ربك الى
النحل ان اتخذي بيوتا الاية الثالث انه ذاته تعالى مجردة حاضرة
له فيكون عالما به اذ العلم حضور الماهية المجردة وهي مبدأ لجميع الموجودات

والعالم بالمبداء عالم بذويه اي معلولاته لان من علم ذاته علم كونه مبداء
لغيره فان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه التي هي بلا واسطة ومن جملتها
انه مبداء لغيره وذلك يتضمن العلم به اي بذلك الغير لتوقف العلم بالاضافة
على العلم بالمضافين فيكون عالما بالجميع الرابع انه نوع مجرد وكل مجرد يصح ما ومر
ان يعقل ذاته وساير المجردات لانه يصح ان يعقل وحده وكل ما يصح
ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره لان صحة المعقولية من لوازم
ذاته فلا ينفك عنه سواء كان وحده او مع غيره فيكون حقيقته مقارنة
له اذ التعقل يستدعي حضور ماهيته اي المعقول في العاقل ولا نعني بالمقارنة
الا ذلك وصحة المقارنة اي مقارنة المجرد لمعقول غيره لا يشترط فيها كونها
اي كون حقيقة المجرد في العقل لانه اي كونها في العقل مقارنتها للعقل
والشيء لا يكون شرط نفسه فلو تسلسل اذ صحة المقارنة اذا توقفت
على المقارنة لا يلزم اشتراط الشيء بنفسه بل يتأخر صحة المقارنة عن وجودها
وهو ظاهر الاستحالة قلت لا بل لزم توقف الشيء على نفسه لان صحة المقارنة
اذا كانت مشروطة بالمقارنة والمقارنة مسبوقة بامكانها ضرورة انها لو
كانت ممتنعة لم تتحقق فيلزم توقف صحة المقارنة على صحة المقارنة
وهو ما قاله المصنف ولو قال لان صحة المقارنة لو توقفت على كون المجرد
في العقل لزم توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها لكان اولى ويصح
اقتران ماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة ولا نعني بالتعقل
الا ذلك وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا له وذلك يتضمن كونه
عاقلا لذاته وكل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل اذ القوة من لواحق
المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته فلا يجوز
له جهة بالقوة والوجهان الاخران من مذهب الحكماء وفيهما نظر اما في الاول
فلانا لا نسلم ان ذاته حاضرة له لان حضور الشيء للشيء يقتضي تغايرهما ولئن
سلم انه عالم بذاته ولكن لا نسلم انه عالم بالمبداء فان كونه مبداء لغيره صفة
اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية وانما

يلزم ذلك لو كان الصفة لازما لها بالمعنى الاخص وهو ممنوع واما
في الثاني فلانا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل فانه يجوز ان يكون بعض
المجردات يمتنع ان يعقل فان ذات الواجب لوجود مجرد ويمتنع
ان يعقل على رايكم ولئن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لا نسلم
ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال ان يكون بعض
المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولئن سلم ان بعض المجردات
يصح ان يعقل مع غيره ولكن لا نسلم انه يصح ان يعقل مع ساير المعقولات
ولئن سلم ذلك ولكن لا نسلم ان صحة مقارنته لمعقول اخر غير مشروطة بكونها
في العقل فان مقارنته لمعقول اخر غير مقارنته للعاقل فان الاولى في
مقارنة الحال في محل والثانية مقارنة الحال للمحل فجاز ان يكون صحة الاولى
مشروطة بالثانية ولئن سلم ذلك ولكن لا نسلم ان كل ما يصح للمجرد يجب حصوله وجب
حصوله بالفعل ولا نسلم ان القوة من لواحق المادة احتج المخالف بوجوه الاول
انه تعالى لو عقل شيئا لعقل ذاته لانه يعقل انه عقله اي ذلك الشيء وذلك
يتضمن تعقل ذاته واللازم محال لان التعقل نسبة بين العاقل و
المعقول او حصول حقيقة المعقول في العاقل وكلاهما محال اما الاول فلامتناع
حصول النسبة بين الشيء ونفسه لاستلزام النسبة تغاير المنتسبين واما الثاني
فلاستحالة حصول الشيء في نفسه لا يقال لا نسلم ان من علم شيئا علم انه عالم به
والا لزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية لانا نقول المدعى
لزوم امكان علمه به فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة
والا جاز ان يكون احدنا عالما بالمجسطي والمخروطات لكن لا يمكنه ان يعلم
انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة بل الجواب
انه ان امتنع منه علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة في علمه العلم
بنفسه وان امكن منعنا بطلان التالي وهو نقض بشعور الانسان بنفسه
اي لو صح دليلكم لزم ان لا يعقل الانسان نفسه لكن التالي باطل ثم
اجيب عنه بان علمه بنفسه صفة قائمة به متعلقة بذاته تعلقا خاصا فالمعلوم

من نفس العلم الذي هو صفة حقيقية كما هو مذهب اهل السنة ومن
ذاته المعلوم لا من ذاته ومن المعلوم وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته لا تغاير
الشيء ونفسه الثاني ان علمه لا يكون ذاته لما ستذكره ولا عبرة للزوم التركيب
فهو صفة فانه بذاته لا بغيره وانه تع فاعل لها لامتناع احتياجه في شيء من
صفاته الى غيره لانه واجب من جميع جهاته فيكون ذاته قابلة فاعلة معا و
قد سبق الجواب عنه في بحث العلل والمعلولات الثالث لو كان العلم
صفة كمال وهو مغاير لذاته لكان الموصوف به ناقصا مستكملا بغيره
وان لم يكن يلزم تنزهه عنه اجماعا واجيب بان كمالها لكونها صفة ذاته
الكاملة بنفسها لا كمال ذاته من حيث انه متصف به وتحقيقه ان الصفة
اذا كان منشاها الذات كان ذلك غاية كمال الذات بخلاف ما اذا
كان منشاها امرا منفصلا فان الذات ح يكون ناقصة بدونها مستكملة
بها فرعان على القول بكونه تع عالما الاول انه تع عالم بكل المعلومات كلي
اي بالكليات على الوجه الكلي وبالجزئيات على الوجه الجزئي لان الموجب
لعالمية ذاته ونسبة ذاته الى الكل على السواء لما مر فلما اوجب ذاته كونه
عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي والا لم تكن نسبته الى الكل على السواء
وقيل يعلم الجزئيات على وجه كلي اي يعلم كل جزئي بما له من المعاني الكلية من غير
ان يكون متعلقا بزمان معين وتشخص كما يعلم ان القمر كلما حال الارض
بينه وبين الشمس يعرض له الخسوف لجرمه مثلا وان يكون من جملة افراد
الانسان شخص طويل فاضل مسمى بزيد يولد له عند طلوع الشمس في يوم
كذا ولد صالح جواد فطن الى غير ذلك من الصفات الكلية فان ما ذكرنا من
الامور كليات وتقييد الكلي بالكلي لا يخرجه من كونه كليا اذ لو علمها جزئيا
كما اذا علم وجود زيد الان في الدار فعند تغير المعلوم وهو الخروج من الدار
المذكور يلزم الجهل ان بقي العلم بكونه في الدار او تغير في صفاته ان زال
ذلك العلم قلنا تغير الاضافة والتعلق دون العلم وقيل لا يعلم ما لا نهاية
لا يبين متميز عن الغير والا لكان له حد به يتميز عن الغير فليس غير متناه

هو والمعلوم متميز ولا يلزم علوما لا نهاية لها فالمعلوم كل واحد منها
اقول اذا كان كل واحد معلوما فيكون الكل معلوما ويلزم ان يكون غير المتناهي
متميزا وهو ممنوع والعلم القائم بذاته صفة واحدة والا نهاية في التعلق
والمتعلق الثاني انه تع عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغير
متجدد به خلافا للفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان علمه عبارة عن صور المعلومات
المتجددة بذاته حتى لا يلزم كثرة في ذاته ولذا قدرته اي انه قادر بقدرة مغايرة
لذاته خلافا للمعتزلة لنا ان البديهة تفرق بين قولنا ذاته ذات وبين
قولنا ذاته عالم قادر فان الاول غير مفيد لانه ليس بكلام تام والثاني
مفيد فلو كان عين الذات لم يكن بينهما فرق وفيه نظر اذ ذلك يقتضي
تغاير الاعتبارات لا تغاير الحقيقة وهو بعينه وارد على الوجه
الثاني اذ عند الحكماء صور المعلومات مغايرة بالاعتبارات للذات
العالم ورسمنا العلم اما اضافة مخصوصة وهي التي سماها الجبائي ان
عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة بينها وبين المعلوم وهي مذهب اكثر
اصحابنا او صور المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية
فان افلاطون ذهب الى ان لكل معلوم مثالا في الخارج قائما بنفسه
اذا لعبت بها النفس ادركتها او بذاته تع كما هو مذهب جمهور الحكماء
وايا ما كان فهو غير ذاته ولما ابطل مذهب المعتزلة بالوجه المذكور
اشار الى ابطال مذهب الفلاسفة بقوله وفساد الاتحاد سبق ذكره
ويمكن ان يجعل جواب سؤال وهو ان اختيار معاش العلم فما ذكرت
ممنوع فان من جملة التفاسير ما ذهب اليه المشاؤون وهو ان العلم هو
الصورة المتحدة بذاته وح لا يلزم مغايرة العلم لذاته وجوابه ان القول بالاتحاد
قد سبق فساده وللقائل ان يقول ان المعتزلة قالوا ان الله تع عالم لا
بعلم بل بالذات فلا يثبتون شيئا سوى الذات والتفاسير المذكورة
انما هي للعلم فان احدها عين الاخر وما سبق من فساد الاتحاد لا يدل على
فساد مثل هذا الاتحاد احتجوا اي احتج المخالفون لكونه تع عالما

قادرا بعلم وقدرة زائدين على انه نوجه اذ لو قامت بذاته صفة لكانت
ذاته مفتقرة اليها لان تلك الصفة لما كانت مفتقرة الى الموصوف
كانت ممكنة وهو نوع ان يكون معلولة للمنفصل فكانت مقتضى الذات
ولاشك ان ذاته قابلة لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو محال واذا لم
يجز قيام الصفة بذاته تعالى لم تكن تلك الصفات زائدة على ذاته
قلنا سبق جوابه قيل لو قام بذاته صفة وكانت قديمة لزم تعدد
القدماء والقول به كفر بالاجماع الا ترى انه كفر النصارى بتثليثهم
وقال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وهو اثباتهم الاقانيم
الثلثة التي هي الوجود وهو اقنوم الاب والعلم وهو اقنوم العلم
الابن وهو الكلمة والحيوة وهو اقنوم روح القدس قالوا وهذه الثلث
واحدة في الجوهر اي في ذات واحدة اتصفت بهذه الخواص الثلث
الجوهرية فما ظنك اي اذا كان المثبت للقدماء الثلثة كافرا فما ظنك
بمن اثبت قدماء ثمانية وهي الحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع
والبصر والكلام والبقاء كما هو مذهب اكثر المتكلمين او تسعة هي
هذه الصفات مع التكوين كما هو مذهب الحنفية ولزم تركب في
ذاته لانه يشارك الصفة في قدمه ويمتاز عنه بخصوصيته وان كانت
حادثة لزم قيام الحوادث بذاته وقد ابطلناه واجيب بان القول
بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فنختار
ان صفاته قديمة ولا يلزم الكفر والنصارى جواب سوال وهو ان
القول بالصفات القديمة لو لم يكن كفرا لما كفر الله النصارى
باثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي صفات والجواب ان النصارى
وان سموها صفات الا انهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة
لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة الى بدن عيسى فان اليعقوبية
منهم قالوا ان اقنوم الكلمة نزل عن السماء وتجسد بروح القدس وصار
انسانا هو المسيح وهو اقنوم لاهوتي واقنوم ناسوتي والمستقل بالانتقال

هو الذات لما تقدم في امتناع انتقال الاعراض نعلم انهم قائلون بالذوات
القديمة ولهذا كفرهم الاشياع وفيه نظر لجواز ان يكونوا قائلين بانتقال
الاعراض والقدم عدمي هذا جواب عن لزوم المحال الثاني وهو التركب
يعني القدم عبارة عن نفي الاولية فلا يلزم التركب من الاشتراك
فان الاشتراك في الامور العدمية لا يقتضي التركب سلمنا كونه وصفا
ثبوتيا لكن الاشتراك فيه لا يوجب التركب لكونه اشتراكا في امر عارض
والاشتراك في العوارض لا يوجب التركب الثالث عالمية تعالى
وقادريته واجبة لامتناع زوالها فلا تعلل بعلم ولا قدرة اذ الواجب
لا تعلل بعلة والا كان ممكنا واجيب بان العالمية واجبة بالعلم
الواجب لا مقتضى الذات لا لذاتها تمتنع التعليل وكذا القادرية
والحاصل انها واجبان بالغير لا بالذات حتى يمتنع التعليل
الرابع لو زاد علمه وقدرته على ذاته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى
الغير وهو العلم والقدرة وهو محال واجيب بان ذاته تعالى اقتضى
صفتين موجبتين للتعلقين العلمية والايجادية فان اريد نفي الحاجة
بهذا المعنى فلا نسلم استحالته وان اريد غيره فيتوجه منع وههنا
وجه اخر في الجواب وهو منع الشرطية بناء على ان صفات الله
تعالى ليست عين ذاته ولا هي غيره اقول المراد بالغير ههنا المعنى اللغوي
فلا يرد هذا المنع الثالث في الحيوة اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم
اختلفوا في المعنى اي في معنى حيوته لانها في حقنا اعتدال المزاج
النوعي ولا يتصور في حقه فذهب الحكماء وابو الحسين الى ان حيوته
عبارة عن صحة اتصافه بالعلم فهي عندهم صفة اعتبارية وذهب
الباقون الى انها عبارة عن صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي
هذه الصحة ويدل عليها اي على ان الحيوة صفة موجبة لهذه الصحة
انها لو لم تكن لذلك لكان اختصاصه تعالى بهذه الصفة ترجيحا بلا
مرجح بناء على ان ذاته تعالى مساوية لساير الذوات في الذاتية فلا بد

من امر مخصص لاجله مع عليه ان يعلم وذلك هو الحيوة وسيعفى
اى هذا الدليل بانتفائه سلك وذلك ان يقول لو صح دليلكم لزم ان الصفة
يكون حصول الحيوة له مشروطا بحصول صفة اخرى ويلزم التسلسل
ويندفع اى الدليل المذكور على اثبات ان الحيوة صفة حقيقية بان
ذاته المخصوصة كاف في التخصيص والاقتضاء اى لا نم انه لو حصر
بالصفة المذكورة على تقدير ان لا يكون الحيوة صفة حقيقية لزم
الترجيح بلا مرجح وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن ذاته المخصوص كافيا فى
تخصيص تلك الصفة بالذات واقتضائه تلك الصفة لكنه ممنوع
فيكون قوله ويعفى اشارة الى نقض اجمالى على الدليل المذكور وقوله
ويندفع اشارة الى نقض تفصيلى عليه ايضا وبعضهم جعله جوابا عن
النقض الاجمالى اى ويندفع النقض المذكور بان المخصص للحيوة بالذات
هو ذاته المخصوصة المقتضية لتلك الصفة فلا يتم النقض قلت هذا
ليس بشىء لان المنع على النقض الاجمالى يجب ان لا يكون متوجها
على اصل الدليل حتى يكون دافعا وهذا السؤال بعينه وارد على اصل
الدليل فالتوجيه الاول اولى مع ان صرح لفظ المفصل يدل عليه
الرابع فى الارادة يوافق الجمهور على انه مريد وتنازعوا فى معنى ارادته
فقال الحكماء ارادته علمه بانه كيف ينبغى ان يكون نظام الوجود حتى يكون
على الوجه الاكمل ويسمونه عناية وفسرها ابو الحسين بعلمه بما فى الفعل
من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار بكونه غير مغلوب ولا مكره
فهى عنده عدمية والكعبى بعلمه فى افعال نفسه اى ارادته مع لافعال
نفسه عبارة عن علمه بها وامره فى افعال غيره وقال اصحابنا وابو على
والقاضى عبد الجبار انها صفة حقيقية زائدة مغايرة للعلم والقدرة
مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص بعض المقدورات بالحصول
دون بعض وبعضها بالعدم والتاخر ان يقع البعض فى زمان الاخر
لا بد له من مخصص لان نسبة جميع المقدورات الى ذاته تع على السوية

ونسبة الازمنة الى جميع المقدورات على السوية لتساوى اجزاء
الزمان فى الماهية فلو لم يكن مخصص لا يجاد بعض الحوادث بوقت
دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح وليس هو اى ذلك المخصص نفس العلم
فانه تابع للمعلوم لان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فى نفسه فيكون
تابعا له والتابع يستحيل ان يكون متبوعا ولا القدرة فان نسبتها
الى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصص ولان شانها التاثير والايجاد
والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لتوقف الايجاد
على الترجيح والموقوف غير الموقوف عليه فاذن لا بد من صفة
غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالوجود و
باوقاتها المختصة بها وتلك الصفة هى الارادة قيل عليه لا نم ان القدرة
اذا كان من شانها التاثير لم يكن مخصصة فان القادر يرجح احد المتساويين
بل المرجوح بلا مرجح ومخصص كما اعترفتم به وجوابه انه اذا كانت نسبتها
الى الجميع بالتاثير فتساوى نسبتها الى الجميع فلم يخصص الموجد به
الا المخصوص مغاير لها وذلك ضرورى وما قلنا ان ترجيح القادر
فذلك ليس ترجيحا بلا مرجح مطلقا بل مرجح غير ارادته فان المختار
فانه يفعل بارادته ترجيح احد المتساويين لا يقال امكان وجود كل
حادث مخصوص بوقت معين او وجوده مشروط باتصال فلكى
او علمه تع بحدوثه فى ذلك الوقت او ما فى حدوثه فيه من المصلحة جزء
لنقول عليه لان خلاف المعلوم والاصلح محال لانا نقول لا يجوز ان يكون
المخصص هو كونه ممتنعا قبل ذلك الوقت وبعد ضرورته ممكنا واذ الممتنع
لا يصير ممكنا فان ما بالذات لا يزول ولقائل ان يقول ان العالم ممتنع
الوجود فى الازل ثم صار ممكن الحصول ح فيما لا يزال وذلك يدل على
جواز انقلاب الممتنع ممكنا فان اجيب بان المحال انما هو وجوده ازلا
وذلك ثابت دائما واما فيما لا يزال فهو ممكن وهذا الامكان ثابت
دائما فلا انقلاب وقال فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون وجود الحادث

المدعى ممكنا في كل الوقت ممتنعا في وقت آخر ولا مزول لكل الامتناع
ولا هذا الامكان ولا يلزم الانقلاب والكلام اي لا يجوز ان يكون المخصص
هو الاتصالات والاوضاع المذكوره لانا نعيد الكلام في تلك الاتصالات
والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في الحوادث بان يقول الا بد في
هذه الاتصالات من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان يتحرك
على هذا الوجه امكن ان يتحرك على خلافه وكما امكن ان يتحرك فلك البروج
مثلا بحيث يكون منطقته على ما هو واقع امكن ان يتحرك بحيث يكون
المنطقة دائرة اخرى ذاهبة مثلا من الجنوب الى الشمال وان يكون الكوكب
اي وكما امكن ان يكون الكوكب في جانب معين من فلك البروج امكن
ان يكون في جانب غير ما هو فيه والعلم بان الشي سيوجد اي لا يجوز
ان يكون علم الله تع بانه سيوجد في الوقت الفلاني هو المخصص له بذلك
الوقت لان العلم بان الشي سيوجد انما يتعلق به اذا كان هو بحيث
سيوجد فاحينئذ سابقة على العلم بوجوده في ذلك الوقت فلا يكون منه
اي لا يكون معللا به لان العلم لا يكون سببا للمعلوم وربما قال الحكماء
لانه ان كل علم فهو تبع للوقوع انه اذ لك في العلم الانفعالي والاصحاب يعني
الضروره في استواء نسبة العلم والقدره الى الطرفين واما رعاية الاصلح
فغير واجبة على ما سنذكره اي المخصص انما يكون الاصلح وسيأتي ابطاله
واحتج المخالف بان الاراده لو تعلقت لغرض لكان الباري تعالى الله
مستكملا بغيره اي بذلك الغرض الذي هو غيره وهو محال فان قيل انما
كذلك ان لو لم يكن الغرض عائدا الى الغير وهو الاحسان اليه قلت
فينتقل الكلام الى الاحسان فانه يكون اولى فيكون فعله سببا لاستكمال
وتركه سببا للنقصان وهو ما قلنا وان تعلقت لا لغرض كان ترجيحا بلا
مرجح قيل هذا الشق لم يذكره المصنف ههنا وذكره في المصباح فكانه ترك
من الناسخ الاول اذ الانسان لا يتم بدونه واجيب بان تعلقها بالمراد لذاتها
لا لغير ما اي لم لا يجوز ان تعلقها لا لغرض قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا

يلزم ذلك ان لو كان تعلقها بالمراد لغيرها لا لذاتها لكنه ممنوع لا يقال
لو كان تعلقها بالمراد لذاتها لوجب فعله وامتنع تركه فيلزم سلب
الاختيار لانا نقول وجوب الشي بالاختيار لا ينافي الاختيار اي انه
في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاراده به يستوي فيه الطرفان
ووجوب هذا الطرف بشرط تعلقها به فلا يرد منافاة له الاختيار
الذاتي لا ينافي الوجوب الغيري فرع على انه تع مريد باراده مغايرة للعلم
والقدره ارادته غير محدثه وقالت المعتزله ارادته فالمريد انها حادثة
لا في محل قالوا لو كانت في محل فاما ان يكون ذاته ويلزم كونه محلا للحوادث
او غير ذاته فيكون صفة الشي قائمة بغيره وقالت الكراميه صفة حادثة
في ذاته ويجوز عندهم كونه محلا للحوادث لنا على انها غير محدثه وجهان
الاول ان كل وجود محدث موقوف على تعلق الاراده به اتفاقا فلو
كانت ارادته محدثه احتاجت الى ارادة اخرى والتقدير انها حادثة فيحتاج
الى اراده اخرى ولزم التسلسل قيام الصفه بنفسه لو كانت
حادثة فاما ان يكون قائمة بنفسها كما هو مذهب المعتزلة او قائمة بذاته
كما هو مذهب الكراميه وكلاهما محال اما الاول فلان قيام الصفه بنفسها
غير معقول لاستحالة وجود العرض لا في محل ومع ذلك اي مع انه غير
معقول كان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص لان نسبتها الى
جميع الذوات على سواء وكونها جواب سؤال وهو انا لا نسلم لزوم
لزوم التخصيص من غير مخصص فان كونها لا في محل يوجب التخصيص
لان ذاته تع لا في محل وكذا هذه الاراده فكان اختصاصه بها اولى
وجوابه ان كونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا اي
علة للتخصيص لكونه سوتيا وقيام الصفه الحادثة بذاته ممتنع كما سبق
هذا اشاره الى ابطال القسم الثاني وهو ان يكون حادثة قائمة بذاته
كما هو مذهب الكراميه الفصل الثالث في سائر الصفات وفيه مباحث
الاول في السمع والبصر دلت الحجج السمعية كقوله تع انني معكما اسمع واري

المعين ممكنا في كل الوقت صنعا في وقت آخر ولا يؤدي كل الامتناع
ولا سد الامكان ولا يلزم الانقلاب والكلام اي لا يجوز ان يكون المخصص
هو الاتصالات والاوضاع المذكورة لانا نعيد الكلام في تلك الاتصالات
والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في الحوادث بان نقول لابد في
هذه الاتصالات من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان تحرك
على هذا الوجه امكن ان تحرك على خلافه وكما امكن ان تحرك فلك البروج
مثلا بحيث تكون منطقته على ما هو واقع امكن ان تحرك بحيث تكون
المنطقة دائرة اخرى ذاهبة مثلا من الجنوب الى الشمال او ان يكون الكوكب
اي وكما امكن ان يكون الكوكب في جانب معين من فلك البروج امكن
ان يكون في جانب غير ما هو فيه والعلم بان الشيء سيوجد اي لا يجوز
ان يكون علم الله تعالى بانه سيوجد في الوقت الفلاني هو المخصص لذلك
الوقت لان العلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان هو بحيث
سيوجد فاحيته سابقة على العلم بوجوده في ذلك الوقت فلا يكون منه
اي لا يكون معللا به لان العلم لا يكون مسبوقا بالمعلول وربما قال الحكماء
لانه ان كل علم فهو تبع للموقوع اتحاد ذلك في العلم الانفعالي والاصحاب بعض
الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين واما رعاية الاصلح
فغير واجبة على ما سنذكره اي المخصص انما يكون الاصلح وسياتي ابطاله
واحتج المخالف بان الارادة لو تعلقت بالغرض لكان الباري تعالى الارادة افضاء
مستكملا بغيره اي بذلك الغرض الذي هو غيره وهو محال فان قيل انما يلزم
كذلك ان لو لم يكن الغرض عائدا الى الغير وهو الاحسان اليه قلت
فينتقل الكلام الى الاحسان فانه يكون اولى فيكون فعله سببا للاستكمال
وتركه سببا للنقصان وهو ما قلنا وان تعلقت لا لغرض كان ترجيحا بلا
مرجح قيل هذا الشق لم يذكره المصنف هنا وذكره في المصباح فكانه ترك
من الناسخ الاول اذ الانسان لا يميل به واجب ان تعلقها بالمراد لذاتها
لا لغيرها اي يختار ان تعلقها لا لغرض قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا انا

يلزم ذلك ان لو كان تعلقها بالمراد لغيرها لا لذاتها لكنه ممنوع لا يقال
لو كان تعلقها بالمراد لذاتها لوجب فعله وامتنع تركه فيلزم سلب
الاختيار لانا نقول وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار اي انه
في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الارادة به يستوي فيه الطرفان
ووجوب هذا الطرف بشرط تعلقها به فلا يكون منافيا للاختيار
الذي لا ينافي الوجوب الغيري فرع على انه تعالى مريد بارادة مغايرة للعلم
والقدرة ارادته غير محدثة وقالت المعتزلة ارادته فالمريد انها حادثة
لا في محل قالوا لو كانت في محل فاما ان يكون ذاته ويلزم كونه محلا للحوادث
او غير ذاته فيكون صفة الشيء قائمة بغيره وقالت الكرامية صفة حادثة
في ذاته ويجوز عندهم كونه محلا للحوادث لنا على انها غير محدثة وجهان
الاول ان كل وجود محدث موقوف على تعلق الارادة به اتفاقا فلو
كانت ارادته محدثة احتاجت الى ارادة اخرى والتقدير انها حادثة فيحتاج
الى ارادة اخرى ولزم التسلسل ب قيام الصفة بوجهين لو كانت
حادثة فاما ان تكون قائمة بنفسها كما هو مذهب المعتزلة او قائمة بذاته
كما هو مذهب الكرامية وكلاهما محال اما الاول فلان قيام الصفة بنفسها
غير معقول لاستحالة وجود العرض لا في محل ومع ذلك اي مع انه غير
معقول كان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص لان نسبتها الى
جميع الذوات على سواء وكونها جواب سؤال هو انا لا نسلم
لزوم التخصيص من غير مخصص فان كونها لا في محل يوجب التخصيص
لان ذاته تعالى لا في محل وكذا هذه الارادة فكان اختصاصه بها اولى
وجوابه ان كونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا اي
علة للتخصيص لكونه سلبيا وقيام الصفة الحادثة بذاته ممتنع كما سبق
هذا اشارة الى ابطال القسم الثاني وهو ان تكون حادثة قائمة بذاته
كما هو مذهب الكرامية الفصل الثاني في سائر الصفات وفيه مباحث
الاول في السمع والبصر دلت الحجج السمعية كقوله تعالى انني معكما اسمع واري

وقوله وهو السميع البصير على انه سبحانه سميع بصير وليس في العقل ما يظهر فهما
ظواهرها اي لم يكن دليل عقلي على عدم اتصافه بهاتين الصفتين حتى يصرف
تلك الحجج عن ظواهرها كما في المتشابهات فيحمل الافراد بها اي سلك الحجج
مست مدلولها اعني السمع والبصر ولانه تعالى عالم بالمسموعات والمبصرات
فيكون عالما بالمسموعات والمبصرات فان حدوثهما وهو المعنى بكونه
سميعا وبصيرا اعلم ان قوله فيكون عالما الى الاخر مستدرك لا حاجة اليه
مع انه مخالف لمذهب الاصحاب لانهم يقولون بانهما صفتان مغايرتان للعلم
وانما هو مذهب ابي الحسن الكعبي من الفلاسفة فانهم حملوا كلا منهما على العلم
واستدل بان الحي ان لم يتصف بهما كان ناقصا وهو ادعا على لانه مبني
على ان كل حي يصح ان يتصف بهما وان عدم اتصافه بهما نقص
ان يثبتهما احتج المخالف بانه تعالى لو كان سميعا وبصيرا ان كانا قديمين لزم قدم
المسموع والمبصر وهو باطل عندكم لان كل ما سوى الله فهو حادث عندكم
وان كانا محدثين كان ذاته محل الحوادث وهو محال واجيب عنه بانهما
صفتان قديمتان يتجدد بان الادراك وهو تعلقهما بالمسموع والمبصر عند
وجودهما ثم السمع والبصر فانه في الحاسة ادراك مشروط بالان الابصار
انما يحصل بحصول صورة المرئي في البصر والسمع بوصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماخ فيهما انفعال في الالة او ادراك مشروط به وهما
على الله تعالى واجب يمنع الصغرى اذ لا يلزم من حصولهما معا للتاثر كونهما
نفس ذلك التاثر او مشروطين به ولئن سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه
الغائب كذلك فان صفاته مغايرة بالحقيقة لصفاتنا الثانية الكلام
متواترا اجماع الانبياء واتفاقهم على انه سبحانه وتعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير موقوف
عليه لانا انما ادعينا ظهور المعجزة على يد من ادعى النبوة وعلم ان الكاذب لا يظهر
ظهور المعجزة على يده حصل لنا علم يقيني بانه صادق سواء علمنا انه تعالى متكلما او
فيما لا فائدة اذ كل ما يتوقف ثبوت النبوة على ثبوتها خرج اثباتها بالنقل
الانبياء لعدم افضائه الى الدور وكلامه ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته

خلافا للحنابلة والكرامية لان الحروف والاصوات حادثة لانها مترتبة
بعضها مسبوق ببعض فيكون له اول فلا يكون قديما وكذا المجموع المركب
منها وقد تقدم عدم جواز قيام الحوادث بذاته تعالى او بغيره اي وكلامه
ليس بحرف ولا صوت يقومان بغير ذاته خلافا للمعتزلة فان مذهبهم ان
معنى كونه تعالى متكلما انه يوجد الحروف والاصوات في جسم مخصوص
فلا حاجة الى ابطال هذا المذهب لانه مستلزم قيام صفة الشيء بغيره وهو
باطل وفيه نظر لان معنى كونه تعالى متكلما عندهم كونه موجدا للكلام
وكونه موجدا غير قائم بغيره حتى يلزم المحذور المذكور فالنزاع معهم
في انه هل يسمى الموجد للكلام في جسم متكلما ام لا وهو بحث لغوي
نعم نحن نثبت المعنى النفسي وهم لا يثبتونه بل هو المعنى القائم بذاته المعبر
عنه بالعبارات المختلفة باختلاف الامم المتغيرة بتغير الاعتبار ولا
يبعد ذلك لان الكلام لغة انما يطلق على الالفاظ لا على المعاني
فانه قد يطلق على الالفاظ المعنى ايضا قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد
وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا المغاير للعلم والارادة لانه
قد يخالفهما فان الله تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وعدم
ارادته لما يخالف علمه لانه لو اراد ما يخالف علمه لوجب وقوعه والا لكان
عاجزا ولو وقع لكان علمه جهلا فيعلم ان ارادته ايضا غير كلامه والا لكنا
في ذلك اي في حقيقة كلامه قليل الجدوى فان كنه ذاته تعالى وصفاته
محجوب عن نظر العقول فرع خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص
والنقص على الله تعالى محال قيل الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا
كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور
واجيب ان الحسن والقبح بهذا المعنى عقلي لا نزاع فيه احد الثالث
البقاء ذهب الشيخ الى انه تعالى باق ببقاء قائم به ووافقه القاضي
وامام الحرمين والامام الرازي في قال لو ان الله تعالى باق بذاته لا ببقاء
قائم بذاته واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا لان ما لا

باقيا فيستحيل ان يكون موجبا لبقاء غيره ولا يجوز ان يكون باقيا ببقاء
لاستلزامه افتقار الذات الى الصفة واستغناء الصفة عنها ولا
بالذات للزوم الدور فيكون باقيا ببقاء اخر ولزم التسلسل وبهذا
التقرير اندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون بقاء البقاء نفس البقاء فلا يلزم
التسلسل وبان كونه باقيا لو كان لبقاء قائم به ولا نسلم ان البقاء لو
كان واجبا لوجود بذاته واجبا بالغير لاحتياجه في وجوده الى
الغير بحث احتج الشيخ على ان البقاء صفة وجودية زائدة على الذات
بان الشيء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا اذ البقاء عبارة عن
حصول الذات في الزمان الثاني او مشروط به وذلك حال الحدوث
مح ثم يصير باقيا والتبدل او التغير ليس في ذاته اذ الذات ما لم تكن
ذاتا ثم صارت ذاتا ولا في عدم لان التبدل في العدم مح اذ تبدل الحد
الى الاخرى يقتضي ثبوت احديهما وثبوت بالحدوث بوجهه لتوجه
الدليل المذكور بجميع مقدماته لزم ان يكون الحدوث صفة ثبوتية
للحادث زائدة على ذاته لكن الثاني باطل اما الملازمة فلجريان الدليل
فيه بعينه ان يقال الحادث لم يكن حادثا ثم صار حادثا وهذا التبدل
والتغير ليس في ذات الحادث ولا في عدم بعين ما ذكرتم فيكون في صفة
زائدة وهي الحدوث واما بطلان الثاني فلما مر في بحث القدم والحدوث
وايضا فانهم لا يقولون به اقول لبعض عن وارد فانا نختار في الحدوث
ان التغير في الذات اذ الذات لم تكن قبل الحدوث ذاتا ثم صار
ذاتا بعد الحدوث واعلم ان المعقول من بقاء الباري تع امتناع
عدمه وانتفاء الحوادث مقارنة وجوده مع الزمان فصاعدا وقد عرفت
ان الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج
فلا يكون البقاء امرا ثبوتيا زائدا على الذات الرابع في صفات اخر
غير الثمانية المذكورة اثبتها الشيخ وهي الاستواء واليد والوجه والعين
لظواهر الواردة بذكرها وهي قوله الرحمن على العرش استوى وبيده

فوق ايديهم كل شيء هالك الا وجهه تجري باعيننا واولها الباقون من المتكلمين
وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود
وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها والرد الى الله تعالى في علم
معانيها اليه تعالى فيقال نؤمن بما اراد الله تع من هذه الكلمات
الخامس في التكوين ويسمى خلقا ايضا قالت الحنفية التكوين صفة
قديمة مغايرة للقدرة فان متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا كالعنقاء
ونحو من بيق بخلاف متعلق التكوين في القدرة تتعلق بامكان الشيء
ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع والتكوين بوجوده اي بوجود
المقدور والتاثير فيه قلنا الامكان بالذات فلا يكون بالغير نعم لا نسلم
ان القدرة مؤثرة في امكان المقدور ومتعلقة به لان امكان الممكن
بالذات وما بالذات لا يكون بالغير ولو سلم ان المذكوران مبنيان على هذه
المقدمة الممنوعة فلا يصح ما ذكرتم والتكوين اي والحق في ذلك ان التكوين
هو التعلق الحالي بمعنى تعلق القدرة بالمقدور حال الايجاد ولذلك يترتب
عليه الوجود اي وجود المقدور كما قال الله تع انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون فان الاية تدل على ان التكوين انما يكون حال الارادة
ايجاد الموجود والوجود مرتب عليه لقوله فيكون اي التعلق للتعقيب واذا
كان التكوين عبارة عن التعلق المذكور لا يكون صفة قديمة له تعالى
السادس في انه يصح ان يرى في الآخرة بمعنى انه سينكشف لعباده المؤمنين
في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام اي صور
وتلك الرؤية تكون من غير ارتسام صورة المرئي في الرائي ومن غير اتصال
شعاع بالمرئي على اختلاف الرأيين في الابصار كما تقدم ومن غير
حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية اما الاول فهو الانكشاف
التام فيدل عليه وجهين احدهما ان موسى عليه السلام سأل الرؤية بقوله
ارني انظر اليك فلو استحال المسؤول وهو الرؤية كان سؤاله جهلا
ان لم يكن عالما باستحالتها وعبثا ان كان عالما بها وكلاهما على الانبياء

مح قيل ان سوال موسى كان عن لسان قومه بدليل قوله تع حكايه
عنهم لن نومن لك حتى نرى الله جهره فاخذتهم الصاعقه وان
سلم لكن ليس كل معصيه حتى لا يجوز على الانبياء فان البعث
جائز عليهم وكذلك الجهل ايضا ببعض المعلومات لم قلتم انه ليس
كذلك بل انه تع علقها باستقرار الجبل في قوله تع فان استقر
مكانه فسوف تراني وهو من حيث هو ممكن فكذا المعلق به
لان تقدير وجود المعلق به ان لم يقع المعلق لزم الكذب
في كلام الله تع وهو مح وانما قال من حيث هو لان استقرار الجبل
من حيث هو واستقرار الجبل لئلا يقال انه علق الرؤيه بشرط
محال وهو استقرار الجبل حال الحركه وذلك مح والمعلق على
المح مح فان المذكور في الايه نفس استقرار الجبل
وهو من حيث هو ممكن اقول المعلق هو الاستقرار حالة التجلي
والثاني السمع قوله تع وجوه يومئذ ناضره الى ربها ناظره و
هو نص صريح في الرؤيه وقوله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
فانه وعيد للكفار بانهم يوم القيامه محجوبون عن الله تعالى وذلك
يقتضي ان لا يكون المومنون محجوبون عنه تعالى والا لم يكن
لتخصيص الكفار وايعادهم عليه فائده واذا لم يكونوا محجوبين فيرونه
واما الثاني وهو عدم الارتسام واتصال الشعاع والمواجهه والبعد
عن الجهه والمكان فلامر واستدل ان الجسم مرئي لانا نرى الطول
والعرض والطول ليس بعرض انما احتاج الى هذه المقدمه لئلا
يقال لا نسلم ان الجسم مرئي وانما المرئي سطحه وطوله وعرضه
التي هي اعراض كما هو مذهب الحكماء اذ لو كان عرضا لكان قائما
اما بجزء واحد من الاجزاء الفرد المجوهره التي تركب منها الجسم فيلزم
اكبر مقدارا من المجرد الذي لا يقوم به الطول فينقسم وكل منقسم
ليس بجزء وهذا مح او الوضع خلافه او باكثر فيقوم العرض

بمتعدد وهو مح لما تقدم فثبت ان الطول ليس بعرض بل هو جواهر
فرد متالفه في جهه كما هو مذهب المتكلمين وكذا نقول في العرض
والعمق فالطول والعرض والعمق هو الطويل والعريض والعميق
وذلك هو الجسم فالجسم مرئي والعرض ايضا مرئي لما نرى من الالوان
ونحوها فهما مشتركان في صحه الرؤيه والا لما اختصا بصحه الرؤيه
دون المعدومات فالمصحح مشترك وهو اما الحدوث او الوجود
والاول عدمي لان العدم ماخوذ في مفهومه اذ هو الوجود مع اعتبار
عدم سابق فتعين الثاني واعترض عليه بان التاليف عرض اي لانم
ان المرئي هو الطول بل هو تاليف الاجزاء بعضها مع بعض وهو عرض
فيكون المرئي هو العرض لا هو والجوهر حتى يكون صحه الرؤيه مشتركه
بينهما والصحه عدميه اي سلمنا انهما مرئيان لكن لانم ان صحه الرؤيه معلله
بعله فان الصحه عدميه لانها الامكان والامكان عدمي لما تقدم
فلا يحتاج الى سبب اذ الامور العدميه لا تحتاج الى سبب وان سلم
احتياجها الى سبب فلانم وجوب كونه مشتركا من الجوهر والعرض
وكونه وجوديا فان المشتركين المختلفين قد يشتركان في اثر واحد
بالنوع والصحه لما كانت عدميه جاز ان يكون معللا بعدم اذ تعليل
العدمي بالعدمي جائز كما يقال عله العدم عدم العله وان سلم
ان المصحح ليس هو الحدوث بل الوجود فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته
لفوات شرط او وجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر في تحققه
حصول المقتضي فكذا يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع
فلعل ماهيه الله تع تنافي هذا الحكم كانطباع صوره المرئي في عيننا
او اتصال الشعاع الخارج من البصر او الوجود مانع بان يكون ذاته
عز اسمه للرؤيه لخصوصيه له يمنع وذلك كالحلاوه فانها مصححه للجهل
والشهوه مع ان ذاته عز اسمه ليس كذلك احتج المعتزله على نفي الرؤيه
بوجوه الاول قوله تع لا تدركه الابصار والابصار الادراك هو الاحاطه

ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفيها مطلقا فنفي الادراك
اعم من الرؤية على سبيل الاحاطة فانهم يقولون ادركت الشمس ولا
يريدون رؤيتها من جميع الجوانب وبان معنى الاية لا تدركه جميع الابصار
لانه ينتقض يدركه الابصار المفيد للعموم لكون الجمع المحلى باللام للاستغراق
وذلك لا يناقض ادراك البعض قيل لان الاية في معرض المدح فيكون
نفي الابصار مدحا فيلزم ان يكون الابصار نقصا فيكون المراد
عموم السلب وهو مناف لايجاب الجزئي ٣ قوله تع لموسى عليه لن
تراني وكلمة لن للتأبيد فيلزم نفي رؤيته سبحانه ابدا ويلزم من ذلك
ان لا يراه احد لعدم القائل بالفصل واجيب بالمنع اي لا نسلم ان كلمة
لن للتأبيد لقوله ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنونه في الاخرة اقول كلمة لن
للتأبيد ما دام الحياة واما قوله لن يتمنوه فالضمير فيه عائد الى الموت
في الدنيا الموصل لهم الى دار الاخرة بدليل قوله تع قل ان كانت لكم
الدار الاخرة عند الله خالصة الاية وهم لا يتمنون ذلك الموت ابدا
٣ قوله تع ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا نفي الرؤية في وقت الكلام
لانه نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلثة المذكورة في الاية وهو قوله
الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء
وكل من الثلثة ينافي الرؤية اما الاول فلان المشافهة لا تسمى وحيا
واما الاخران فظاهران فيدخل في عمومه لعدم القائل بالفصل
واجيب بان الوحي اي لا نم ان الوحي ينافي الرؤية فان الوحي
عبارة عن كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم بذلك محجوبا
عن السامع او لم يكن ولو كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم
به محجوبا لكان قوله او من وراء حجاب لغوا بلا فائدة وانه على ع
نع وفيه نظر فانه انما يلزم ان يكون لغوا لو لم يكن المراد بالوحي الالهام
كما ذكره المفسرون واما الكلام بسرعة فلا يناسب مقتضى المقام
لانه في معرض بيان عظمته وسرعة الكلام لا تدل على العظمة

٢ انه تع استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه فقال يسألك
اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وكذلك رتب
الذم والوعيد على طلب الرؤية في قوله تع حكاية عن الكفار وقال
الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملئكة او نرى ربنا الاية
لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا واجيب بان الاستعظام
اي لا نم ان الاستعظام والذم بطلبهم الرؤية بل لاجل انهم
طلبوه لكن تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملئكة واستكبر
انزال الكتاب مع امكانهما ح ان الابصار في الشاهد يجب
اذا كانت الحواس سليمة والشيء جائز الرؤية مقابلا للرائي كالجسم
المحاذي له او في حكمه كالاعراض القائمة به فانها في حكم محالها القائمة
والصورة المحسوسة في المراة المقابلة في حكم المراة ولم يكن في
غاية القرب والبعد واللطافة والصغر ولم يكن بينهما حجاب
والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها وهو سفسطة الاخرة لا يمكن اعتبارها
في رؤية الله تع لان ذلك يقتضي كونه تع في جهة وحيز وقد تقدم استحالته
وسلامة الحاسة حاصل الان فلو صح رؤيته وجب ان نراه الان
واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان الغائب ليس كالشاهد
فلعل رؤيته موقوفة على شرط لم يحصل الان كالقوة التي يعطيها
الله تع لابصارنا بعد البعث بها نقوى على هذا الادراك او لم يكن
واجب الحصول عند هذه الشرائط فان تلك الشروط معدات
فمن شاء خلقها ومتى شاء لم يخلقها كما في العادات لم قلتم انه ليس
كذلك ع انه تع لا يقبل المقابلة والانطباع لما تقدم من نفي الجسمية و
لواحقها عنه وكل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي واجيب بمنع الكبرى
وبمنع دعوى الضرورة فيها لاختلاف العقلاء فيه فلو كانت ضرورية
لما اختلفوا في صدقها وانتقض بابصاره تع ايانا فان الله تعالى

سمعنا بالاتفاق مع انا لا نقابله ولا نسطيع صورة منافية تع الله عز وجل
ولقائل ان يقول ان المدعى ان الابصار بالمرء يتوقف على المقابلة و
الانطباع وليس ابصار الله تعالى اياه بواسطتها فلا يتوجه العتقد
الباب الثالث في افعاله وفيه مسائل الاول قال الشيخ ان
افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تأثير لقدرة
العبد فيها اصلا وهذا الجبر وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ذات
الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكونها طاعة كالصلوة ومعصية
كالزنى صفات للافعال واقعة بقدرة العبد وقال امام الحرمين
وابو الحسين والحكماء انها واقعة بقدرة الله تعالى في العبد يعني ان
الله تعالى يوجد في العبد قدرة وارادة يوجبان الفعل المقدور
وقال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني المؤثر في الفعل مجموع
قدرة الله تعالى وقدرة العبد وعليه اهل التحقيق من اهل السنة
فانه لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين وقال جمهور المعتزلة
العبد يوجد فعله باختياره اي لا على وجه الايجاب وهو الحق
وتنقيح اي قول المعتزلة بوجوه آ ان الترك اي ترك الفعل ان امتنع
عليه حال الفعل كان مجبرا في فعله لا مختارا اذ الفاعل المختار هو
الذي يتمكن من الفعل والترك وان لم يمتنع الترك عليه بل يمكن منه
احتاج فعله الى مرجح لكونه ممكنا منهما معا فلو لم يكن هناك مرجح
للفعل لزم الترجيح بلا مرجح موجب للفعل والا امكن ان يوجد
وان لا يوجد فاما ان يتوقف وجوده على مرجح اخر اولا فان كان
الاول لم يكن المرجح المفروض مرجحا تاما هذا وان كان الثاني لزم الترجيح
بلا مرجح لا يكون من العبد دفعا للتسلسل اذ لو كان من العبد لاحتاج
الى مرجح اخر ونعود الكلام اليه ويتسلسل والمرجح التام ان عند وجود
ذلك المرجح يجب الفعل وعند عدمه يمتنع فلا يكون العبد مختارا
قيل ان المعتزلة يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة

الى القدرة ووجوب وقوع احدهما حسب الارادة فمتى حصل المرجح
وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف
لاستواء الطرفين بالنظر الى القدرة وحدها وايضا ان هذا الدليل
ينفي كون الله تعالى مختارا لامكان اقامة الدليل بعينه فيه لا يقال فرقا
بينهما فان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه
دفعا للتسلسل وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى لانا
نقول انه لا يدفع النقض المذكور والفرق بين المدلول مع الاشتراك
في الدليل يدل على بطلان الدليل ب انه لو وجد فعله باختياره كان
عالما بتفاصيله لان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي
الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها اولى من حصول بعض
اخر فيجب ان يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي
فثبت انه لو كان موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيحيط
الفاعل للحركة البطيئة بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة ويعرف اعدادها
اي اعداد تلك السكنات وذلك باطل بالضرورة قيل هذا مبني على ان
البطوء لتخلل السكنات وعدم بطلانه ج لو اختار العبد اي لو كان
العبد مختارا وافرض ارادة مراد الله تعالى كان يريد العبد سكون حركة يريد
الله عدمها لزم جمعهما ان وقعا معا او رفعهما ان لم يقعا او الترجيح بلا مرجح
ان وقع احدهما دون الاخر فان قدرته تعالى وان كانت اعم من قدرة
العبد بمعنى انه تعالى قادر على مقدور العبد وعلى غيره لكنهما بالنسبة الى
هذا المقدور المعين على السواء اي قدرته مساوية لقدرة العبد بالنسبة
الى هذا المقدور لاستقلال كل منهما بالتأثير في هذا المقدور فوقوع
مراد احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ التساوي بين القدرتين في الامور
الخارجية لا مدخل له فيما نحن فيه قيل لا نسلم تساوي القدرتين في الاستقلال
بالتأثير بل هما متساويان بالقوة والضعف فالضعيف وان قدر
بالاستقلال على فعل يقدر عليه القوي لكن القوي يقدر على منعه

وذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوى وح جاز فيما يخرج عدم
وقوع تلك الحركة ولا يلزم الترجيح من غير مرجح احتجوا اى احتج المعتزلة
على ان افعال العباد منوطة باختيارهم بالمعقول والمنقول اما الاول
فهو ان العبد لو لم يكن مختارا لقبح تكليفه لانه ح يكون فعله جاريا
مجرى حركات الجمادات وقبح تكليف الجمادات ضروري لكن التالي
باطل بالاتفاق واجيب بانه اى لزوم قبح التكليف مشترك اذ الامر
عند استواء الدواعي ومرجوحية داعيه ممتنع وعند رجحانه واجب
فالفعل المامور به لا يخرج عن وجوب الحصول وعن امتناعه فلا يكون
العبد موجدا له باختياره وقدرته اذ لا اختيار بالنسبة الى الواجب
والممتنع فيقبح التكليف به كما يقبح ما لا يكون مقدورا وللقائل ان يقول
وجوب الفعل مع الداعي لا ينافي الاختيار اذ تساوي الفعل والترك
انما هو بالنظر الى القدرة وايضا ان كان معلوم الوقوع وجب وقوعه
وان كان معلوم اللاوقوع امتنع والا لزم الجهل على الله تع فيقبح
التكليف بالمامور وللقائل ان يقول ان العلم تابع للمعلوم فيه بحث فلو كان
موجبا له لزم الدور وايضا ذلك موجب ان لا يكون الواجب مختارا
ومع هذا فانما يقبح التكليف لو كانت افعاله معللة بالاغراض وليس
كذلك فانه تع لا يسأل عما يفعل واما الثاني اى المنقول فهو ايات مختلفة
الماخذ الماخذ الاول الايات التي اضافت الافعال الى العباد وعلقها
بمشيتهم كقوله تع فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون
الا الظن حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه
من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء ان يتقدم او يتاخر والثاني
نحو قوله تع خالق كل شيء خلقكم وما تعملون من يشاء الله يضلله
ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم الثالث الايات المشتملة على الوعد
والوعيد بها والذم والمدح عليها وهي اكثر من ان تحصى واجيب بان

السعادة والشقاوة جبلية كتبت له قبله اى المقتضى للمدح والثواب
انما هو السعادة والموجب للذم والعقاب انما هو الشقاوة دون الافعال
وهما كتبتا قبل وجوده كما قال عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه
والشقي من شقي في بطن امه والاعمال امارات اى الاعمال الصالحة
امارات للسعادة وغير الصالحة امارات للشقاوة وترتب الثواب
والعقاب عليها من حيث انها معرفات لا موجبات اى انه لو
كانت السعادة والشقاوة جبلية لا مدخل للافعال فيها لما ترتب
الثواب والعقاب على الافعال ليس من حيث ان الافعال الصالحة
موجبة للثواب والافعال الغير الصالحة مقتضية للعقاب
بل من حيث انها معرفات وامارات للثواب والعقاب الرابع
اعتراف الانبياء عليهم السلم بذنوبهم لقوله تع حكاية عن آدم ربنا
ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى
رب اني ظلمت نفسي وعورض لقوله تعالى حكاية عن موسى ان هي
الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظايره الرابع
الايات الدالة على ان افعاله لا تتصف بصفات افعال العباد
من الظلم والاختلاف والتفاوت لقوله تع ان الله لا يظلم مثقال
ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولكن ظلموا ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
ويلزم من ذلك ان لا يكون افعال العباد مخلوقة له تع اذ لو كانت
مخلوقة له لكانت افعال العباد افعاله وكل ما يكون صفة لافعال
العباد كالظلم والتفاوت والاختلاف يكون صفة لافعاله تع
لكن ذلك باطل لدلالة الايات المذكورة على نقيضه واجيب بان كونه
ظلما اعتباري يعرض بعض الافعال بالنسبة الى القصور ولكن لو تحققنا
اذ الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير او في حقه من غير استحقاق
واما بالنسبة اليه تع فلا ظلم لانه مالك لجميع الاشياء ملكا تاما بالاستحقاق

وذلك اي كون الظلم صفة اضافية يعرض للفعل بالنسبة الينا لا
يمنع صدور اصل الفعل عن الباري تعالى مجردا عن هذا الاعتبار
لجواز ان يصدر عنه ما يعرض له بالنسبة الينا اضافة لا بالنسبة اليه
لم قلتم انه ليس كذلك واما نفي الاختلاف والتفاوت في القران وخلق
السموات والارض اذ الكلام فيهما كما يدل عليه صدر الآيتين كيف وهما مخلوقان له
تعالى متفاوتة في الرتبة والزمان والشرف وغير ذلك من انواع التفاوت
واعلم ان اصحابنا يدعون معرفة بديهية ما ابراوه اي باشره من الافعال
وما يحسه من الجمادات من الحركات ووادهم قائم البرهان اي منهم
البرهان القائم وهو برهان الجزم عن اضافة الفعل الى اختيار العبد
مطلقا بمعنى ان يكون مستقلا بالايجاد لا يكون لغيره فيه مدخل بحمولة
منها اي من تلك المعرفة البديهية وبرهان الجزم المتقدم ذكره وقالوا
الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان العبد اذا
صرف العزم على ايجاد الفعل وهو معنى الكسب فان الله يخلق الفعل في
العبد وان لم يكن موجد الافعال نفسه لكنه كالموجد لها فلذلك
جاز الاضافة اليه والتكليف والمدح والذم والوعد والوعيد
وهو ايضا مشكل لان تصميم العبد العزم ايضا فعل فيكون هو
ايضا واقعا بقدرته تعالى فلا يكون للعبد فيه مدخل اصلا ولعود
المحذور ولصعوبة هذا المقام اي مسئلة خلق الافعال انكر السلف
على المناظرين فيه لان المناظرة فيه الى رفع التكاليف والاحتجاج
والقول الثاني للشريك انه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايمان
والكفر وارادته تعالى تابعة للعلم على معنى ان كل ما علم الله وقوعه فهو مريد
له وكل ما علم عدمه فهو غير مريد له فوقوعه لانه موجد للكل ومبدعه على سبيل الاختيار
كما مر وكل من اوجد شيئا بالاختيار فهو مريد لما اوجده من ان خصصه بالايجاد
بوقت دون وقت متوقف على الارادة ولانه علم ممن يموت على كفره
عدم ايمانه فامتنع وجوده والا لامكن انقلاب علمه جهلا فلا يتعلق الارادة

به لان الممتنع لا يكون مرادا ثم النهي بما يتعلق بالمحالات ولكن النهي
على الله تعالى م بالاتفاق وللقائل ان يقول وجود الايمان ليس ممتنع
بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر الى علمه تعالى فيجوز ان يتعلق ارادة
تعالى بالايمان من حيث انه ممكن لا من حيث انه ممتنع ونسب للمعتزلة
الى ان كل ما امر الله فقد اراده وكل ما نهانا عنه فقد كرهه فالارادة
عندهم وافق للامر اي كل ما هو مامور به فهو مراد وكل ما نهي عنه فهو مكروه
احتج المعتزلة على انه تعالى غير مريد لجميع الكائنات بل لبعضها وهو المامورات
بوجوه الاول ان الكفر غير مامور به اتفاقا فلا يكون مرادا اذ لو كان مرادا
لكان مامورا به اذ الارادة مدلول الامر او ملزومه كما استدلوا عليه
كتب اصول الفقه والثاني لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به اذ الرضا
بقضاء الله واجب اجماعا والرضا بالكفر كفر والثالث انه لو كان الكفر مرادا
لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع والرابع قوله
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة واجيب بان الامر قد
ينفك عن الارادة هذا جواب عن الاول من الوجوه الاربعة وتقريره
لانم انه لو كان الكفر مرادا لكان مامورا به وانما يلزم ذلك لو لم ينفك
الامر عن الارادة لكنه قد ينفك كالامر الممتحن مثلا اذا ظن زيد ان عبده
يشرب الخمر وهو يكره ذلك ثم يريد ان يختبره حتى ينظر هل ياتي بذلك
ام لا فيقول له اشرب الخمر فانه يامر العبد باتيانه ولا يريده واذا جاز
انفكاك الامر عن الارادة جاز ان يكون الكفر مرادا ولم يكن مامورا به
فان قيل لا يلزم جواز ارادة الكفر دون الامر به لو جاز انفكاك الارادة
عن الامر وهو ممنوع وما ذكر من بيان وجود الامر بدون الارادة لا يقتضي
وجود الارادة بدون الامر اذ لا يلزم من وجود اللازم بدون الملزوم
وجود الملزوم بدون اللازم والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي
هذا جواب عن ثاني الوجوه الاربعة وهو انا لا نسلم انه لو كان الكفر
مرادا لوجب الرضا به قوله لوجوب الرضا بقضاء الله قلنا انما يلزم

ذلك ان لو كان الكفر نفس قضاء الله تعالى لكنه ليس كذلك بل هو مقتضى
قضاء الله و الرضا انما يجب بقضاء الله دون مقتضى قضائه و هو
المقتضى فلا نم ما ذكرتم والطاعة موافقة الامر ليجيب الثواب عن الوجه
وهو انا لا نم ان الكفر لو كان مراده لكان الكافر مطيعا بكفره قوله لان الطاعة
تحصيل مراد المطاع قلنا ممنوع بل هي موافقة الامر وهو غير الارادة بل
منفك عنه كما عرفت في الجواب الاول وح لا يكون الكافر مطيعا فان الاتي
من الكفر غير مامور به والرضا من الله تعالى ارادة الثواب وترك الاعتراض
هذا جواب عن رابع الوجوه وهو انا لا نم ان الرضا هو الارادة مطلقا
حتى يتم كلامكم بل هو ارادة مطلوب من الله تعالى في حقنا او ترك الاعتراض
يعني قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر هو انه تعالى لا يريد الثواب للعباد
بالكفر او لا يترك الاعتراض عليهم به وقالت الحكماء في كيفية دخول الشر
في قضائه تعالى الموجود اما خير محض كالملئكة والافلاك او الخير فيه
غالب كالموجودات في هذا العالم واعتبر النار مثلا فان فيها شرا
من حيث انه تتأذى به في بعض الاحوال حيوان ما الا ان فيها منافع
كثيرة والمقتضي بالذات خير والشر واقع بالتبع او لا يمكن وجود
النار وهي على طبيعتها التي يحصل منها الحرارة المنوطة بها الا
بحيث يكون مولمة للحيوان اذا لاقاه و الحكمة الالهية التي تمنع
الخير يقتضي حصول القسم اما الاول فلانه لو لم يوجد لكان الشهادة
على الشر القليل لكن ذلك يقتضي الى لزوم ما هو اشد محذورا منه
وهو الشر الكثير فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
واما الثاني فظاهر وحجتهم على ما ذكروا استقراء موارد الشرور
والحرارات فانهم لم يجدوا ما اخره اهلك لا مساو في الشر داخل القدر
بالعرض كانه مرضي به بالعرض العالية في التحسين والتقبيح التحسين هو
الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح لا قبح بالنسبة الى الله تعالى
فانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه و

ولا غاية لفعله لا يسئل عما يفعل فلا يكون شيء من الافعال الكاينة ابدا قبيحا واما بالنسبة
الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا كالحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك
كالواجب والمندوب والمباح قالت المعتزلة القبيح فعل يكون
ونحوه يكون لذاته او لصفة قائمة به فيقبح من الله تعالى كما يقبح منا
اذا لا بالذات وما بالذات لا ينفك عن الذات لا يزول في لذاته الحسن
اي هو ما يكون حسنا في نفسه وحسنه لذاته او لصفة قائمة به
فيحسن من الله تعالى كما يحسن منا لما عرف في القبيح ثم انهما اي
الفعل القبيح والحسن ما يستقل العقل بدركه ضرورة اي بديهة كالعلم
الحسن والهلاك اي بحسن العادة و قبح الظلم او استدلالا كقبح
الصدق الضار فانه يشتمل على صفة الضرر وكل مشتمل على صفة
الضرر قبيح وحسن الكذب النافع لاشتماله على صفة المنفعة
ولذلك اي لاجل ان العقل مستقل فيما ذكرنا من الصور حكم بها اي بحسن
والقبح فيما ذكرنا المتدين اي المتمسك بكتاب سماوي وغيره كالبراهمة
وهم علماء الهند ومنها اي من الفعل القبيح والحسن ما ليس كذلك
اي لا يستبد العقل بدركه لا ضرورة ولا استدلالا بل يحتاج فيه الى
الاستعانة بالشرع لمعرفة الشارع بجهة الحسن والقبح فيها دوما
كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول شوال قلنا
في الرد على المعتزلة المراد بالحسن والقبح ان كان ما يكون صفة
كمال كالعلم او نقص كالجهل او يكون ملائما للطبع كاللذة او منافرا كالالم
فانه يطلق الحسن والقبح عليهما فلا خلاف في كونهما عقليين اذ لا حاجة
في معرفة الكمال والنقص والملائمة والمنافرة الى الشرع بل العقل مستقل
بادراك ذلك وان كان ما يتعلق به في الاجل ثواب كالصلوة او عقاب
كالزنا فانه يطلق الحسن والقبح عليهما ايضا فانه محل لا مجال له فيه
اي في ادراك هذا بل هو محض حكم الشرع وكيف لا يكون مستفادا
من الشرع وقد بان في مسئلة خلق الاعمال ان العبد غير مختار

في فعله ولا يستبد بتحصيله بل ما يصدر عنه انما يصدر على سبيل
الاضطرار فلا يوصف بالحسن والقبح عقلا وانما يوصف بهما افعال
المختارين الرابع انه تعالى لا يجب عليه شيء والا لكان ثمة حاكم
لان الوجوب حكم وامتنع ثبوت الحكم بدون الحاكم وايضا فلا
اذ لا حاكم عليه والا لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه
لم يتحقق الوجوب لان الواجب ما يذم تاركه وان استوجب كان
ناقصا لذاته مستكملا بفعله اعني الفعل الذي وجب عليه وهو
محال والمعتزلة اوجبوا امورا منها اللطف وهو ان يفعل ما يقرب
العبد من الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا ينتهي الى الالجاء
فمثل هذا المقرب يمكن ان يفعل ابتداء ويكون مستحسنا
وكل ما يكون حسنا جاز تركه فلا يكون واجبا ومنها الثواب على الطاعة
فان ارتكابه للافعال الشاقة يستحق في حكم القادر العادل الغني
ان يعوضه بالثواب قلنا كل الاعمال لا تفي بالنعم السابقة التي
لله تعالى في حق العباد كالوجود والصحة وسلامة الاعضاء
والرزق مدة الحيوة الى غير ذلك لانها عدة فكيف يستحق بها مكافأة
ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة قلنا هو حقه فله عفوه اذ
ليس في اسقاطه ضرر ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا
قلنا الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق لئلا يكون معذبا في الدارين
ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا لعلمه بقبحه واستغنائه عنه قياسا
على الشاهد فان الواحد منا اذا علم قبح شيء وعلم استغنائه عنه استحال
ان يفعله فكذا في الغائب وقد عرفت فساد ذلك فانه لا قبيح بالنسبة الى الله
تعالى الخامس ان افعاله لا تعلل بالاغراض وهي تحصيل المصالح ودفع المفاسد
خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء لوجوه الاول لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته
مستكملا بغيره لان كل فاعل يفعل فعلا لغرض سواء كان جلب مصلحة
او دفع مفسدة فلا بد وان يكون حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه

اذ لو تساويا بالنسبة اليه لم يحصل الداعي الى فعله فامتنع منه الفعل
واذا كان ذلك الغرض اولى به استفاد بذلك الفعل تحصيل الاولى
فيكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال لا يقال غرضه تحصيل
مصلحة العبد لتوجيهه لا نم ان كل من يفعل فعلا لغرض كان اولى به
بالنسبة اليه وانما يلزم ان لو كان ذلك الغرض راجعا اليه اما اذا
كان راجعا الى غيره فلا يلزم ما ذكرتم واذا كان كذلك جاز ان يكون
غرضه تحصيل مصلحة العباد ولا يلزم النقصان الذاتي والاستكمال ل
بالغير لان تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا
اليه لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل اذ الغرض الداعي لا بد
وان يكون راجحا لا يقال لم استناد الرجحان على تقدير التساوي
لجواز ثبوت الرجحان في نفس الامر وان تساوى الطرفان
بالنسبة الى الفاعل لانا نقول الرجحان في نفس الامر لا يكفي في
كونه غرضا باعثا على الفعل فان الفعل عند تساوي داعيي الفعل
ممتنع الوقوع سواء كان في نفس الامر راجحا او لم يكن الثاني ان
لم يستويا بالنسبة اليه تعالى بل يكون فعله اولى بالنسبة اليه من تركه
لزم الاستكمال بالغير ضرورة ان تحصيل الاغراض انما هو
بتوسط تلك الافعال مقدور لله تعالى لانها من قبيل الممكنات وكل ممكن
مقدور له ابتداء لما تقدم فجعلها غايات عبث لانها يكون حاصلة
من غير استتباع الغير اياها وذلك ينفي كونها غايات اذ الغاية تكون
تابعة للغير في الوجود وهو معنى العبث ينافي الغرض فعلى تقدير كونه
غرضا لا يكون غرضا قيل لم لا يجوز ان يكون تحصيل الغرض بدون الواسطة
مما لا يقدر الله تعالى على ايجاده بدونها قلنا قد ثبت انه تعالى فاعل لجميع الاشياء
ابتداء فلا يكون لغيره دخل في وجود شيء حتى يمتنع بدونه الثالث الغرض
من اختصاص ايجاده المعين بوقتها المعين ان وجد قبله لزم ان يكون
الحادث ح لامتناع تأخر الشيء عن غرضه وان لا يكون الغرض غرض

هذا الحادث لامتناع ان يكون عرض الشيء قبله لكن كلا اللازمين
باطل اما الاول فلاستحالة وجود الحادث قبل ما اوجده واما الثاني فلانه
خلف وان وجد فيه اي ان وجد الغرض مختصا بذلك الوقت عاد
الكلام في اختصاصه به اي اختصاص ذلك الغرض بهذا الوقت بان يقول
العرض من حدوث هذا الغرض في هذا الوقت اما ان يوجد قبل هذا
الوقت او معه والاول يوجب المحذور والثاني يوجب نقل الكلام
بعينه اليه ولزم التسلسل او التنزه عن الغرض وهو المطلوب والمعتزلة
المعتزلة على ان افعاله واحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان
لا غرض فيه عبث وهو على الحكيم محال واجيب بان العبث المذكور
في قولكم العبث على الحكيم محال ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين المدعى
فيكون استدلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره فلا بد من تصويره
اولا وتقريره اي تقرير استحالته عليه تعالى اما السادسة قال الغرض
الغرض من التكليف التعريض اي تعريض المكلفين لاستحقاق التعظيم
بالثواب بسبب ارتكابهم التكليف به فان التفضل بالشروع اي
بالتعظيم بدون استحقاق ذلك الشخص للتعظيم قبيح عقلا فلا
يصدر منه تع قلنا مبناه اي مبنى هذا الكلام على القول بالحسن والقبح
في افعاله وقد سبق بطلانه ومع ذلك فالتفضل انما يقبح ممن يتضرر
بالنفع والضر واحتج منكر التكليف بان العبد مجبور في افعاله لانه
من قبل يكون افعاله جارية مجرى حركات الجمادات فيقبح تكليفه
ضرورة انه يقبح تكليف الجمادات ومن يجري مجراهم ولانه ان عري
عن الغرض كان عبثا فيقبح فلا يقع من الحكيم تعالى وان كان لغرض
فذلك الغرض لا يكون له لتعاليه عنه ولا لغيره فانه تع قادر على تحصيله
ابتداء فيقبح التكليف واجيب بان حاصل التكليف اعلان اي اعلام
من الحق الى الخلق بنزول الثواب وحلول العذاب على اهل الجنة والنار
وفرقان بين السعداء والاشقياء فان المهمل سعيد والا شقي

والامثال والاوامر علامات ومعرفات لا موجبات وحكى اذا كان
التكليف عبارة عن الامرين المذكورين فلا نم قبح التكليف وامتناع العراء
عن الغرض وامثالها وانما يمتنع ان لو استدعي حكمه عليه لكن في الكل اطلاقان
حكمه لا يطلب لمنته ولا يسأل عن علته يعترض ولا يعترض عليه بل لم عقيب
الثواب بعض ويسال ولا يسال عنه كما قال سبحانه لا يسأل عما يفعل
وهم يسألون الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها كمباحث
الامامة وغيرها من السمعيات كالحشر والجزاء والشفاعة وفيه ابواب
الاول في النبوة وفيه مباحث الاول في احتياج الناس الى النبي
لما لم يكن الانسان بحيث يستقل بامر نفسه وكان امر معاشه من
غذاء ولباس ومسكن وسلاحه وغيرها لا تتم الا بمشاركة آخر من ابناء
جنسه ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ
منه من عمله ومعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل الآخر يجريان
فيها اي يعرض لهما ما يتوقف عليه صلاح الشخص كالاكل مثلا
او النوع كتدبير المدن احتاج اي الانسان الى عدل يتفق عليه اذ كل
واحد من تلك الاشخاص يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه
في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على الغير لا يندفع ذلك الا
بعدل يتحقق بشرع لان ذلك العدل لا يعتنا والجزئيات الغير المحصورة الا
اذا كان له قوانين كلية يحفظه وهي الشرع يفرضه شارع ومن قواعد
على الوجه الذي ينبغي يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدعو الى طاعته
ويحث على اجابته وتصدق في مقالته يوعد المسيء بالعقاب ويعد المطيع
بالثواب حتى يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية وهو
اي الشارع الموصوف بهذه الصفات النبي الثاني في امكان المعجزات
المعجزة امر خارق للعادة من ترك وفعل مقرون بالتحدي مع عدم
المعارضة وقولنا مقرون بالتحدي احتراز عن الكرامات وقولنا مع عدم
المعارضة احتراز عن السحر والشعبذة مثال ان يشكل كامثال الترك الخارق

للمادة عن القوة مدة غير معتادة وموضح ذلك محفوظ القوة لا تحلل
النفس اشاره الى تحليل جواز مثل هذا الامساك المذكور الى عالم القدس
واستتباع القوى فوقفت اى القوى البدنيه عن افعالها كالهضم والتقد
والتحليل وغيرها فلم يتحلل منه ما يتحلل و غيره فاستغنى عن البدل الذي
يحتاج اليه غيره لسوم بدل ما يتحلل كما ان المريض بالامراض الحاده اشاره
الى صوره وقع فيها هذا الحال ليكون هذا مثالا للاستعداد عما ذكره
لما استغلت قواه الطبيعيه عن تحريك المواد المحموده وتحليلها بتحليل
المواد الرديه لم يطلب البدل مده لو انقطع اى البدل مثلها او مثل
هذا الانقطاع عنه في غير هذه الحاله هلك والنبذ اى ما ذكرنا الا اشاره
قوله عليه في صوم الوصال حين واصل فواصل اصحابه فنهاهم عنه فقالوا
انك تواصل قال عليه السلام لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني
ويسقيني فان المراد ليس الاطعام والسقي الظاهرين بل ما تقدم ذكره
على ما لا يخفى واعلم ان منع التحلل في حال انجذاب النفس الى جناب القدس
اقل ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن تحليل الاصل
الحرارة وان لم يكن التحليل بتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المرض امر
مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللمتوجه الى
جناب القدس مع المريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة
المحموده وزياده امرين فقدان سوء المزاج الحار وفقدان المرض
المضاد للقوه وللمتوجه الى جناب القدس معنى ثالث وهو السكون
البدنية من حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالمتوجه الى جناب
القدس اولى بالحفاظ قوته وان تجز هذا مثال للفعل الخارق وهو
قسيم لانه اما ان يكون باللسان او بجارحه اخرى الاول هو ما ذكره الان واما
قوله ثم ربما بعد ويتصل بالاشياء الى آخره عن الغيب بان تتم له الاطلاع على
اشاره الى سبب الاخبار بالغيب في اليقظة بما يقع له مثل الجزء الثاني
النوم من الفراغ عن الشواغل الوارده بسبب الحواس الظاهره

فيتصل بعض نفوسنا عن الشواغل البدنيه بالملائكه العظام
اي الجواهر الروحانيه الشريفه التي فيها صور الموجودات كلها من الازل
الى الابد فينتقش اى نفس النبي بما فيها اى في الملائكه العظام من
صور الجزئيات الواقعه في عالمنا كانتقاش الصوره التي في المراة
في مراة اخرى تقابلها عند ارتفاع ما بينهما فيدرك نفس النبي ما هو
منتقش في تلك الجواهر من المغيبات على وجه كلي فانها هذا اشارة
الى كيفية انتقاش تلك الجواهر بصور الجزئيات من الازل الى
الابد اسباب وعلل لوجودها اي لوجودات الجزئيات مدركة
لذواتها اي لذوات الجزئيات ولذوات تلك الجواهر انفسها ولما
يتوقف عليها اي لما يتوقف على الجزئيات اعني الحوادث اللاحقة
المحتاجة الى الحوادث السابقة او لما يتوقف على تلك الجواهر فتكون
صور الجزئيات من الازل الى الابد مرتسمة في الجواهر المذكورة فينتقل
اي اذا انتقش نفس النبي بصور تلك الجزئيات فينتقل تلك الصور
منها الى القوة المتخيلة فيحاكيها بصورة جزئية مناسبة لها وينتقل
منها الى الحس المشترك فيرى تلك الصورة كالمشاهد المحسوس وهو
الوحي وربما يعلو اي النفس ويشتد الاتصال فيسمع كلاما منظوما
من مخاطب مشاهد كشاهد بان تركب المتخيل صورا مناسبة لتلك بما طبعه ج
المعقولات الجواهر ويشبه ان يكون نزول الكتاب بهذا الوجه
لاستحالة نزول العقول وتكلمهم ويفعل اى النبي ما لا يفعله مثله اي
قوة امثاله مثل ان يمنع الماء عن جريانه كما نقل موسى عليه وانفجر
عن خلال اصابعه ونباته كما نقل عن نبينا عليه السلام بان تسلطه
الانفع هذا اشاره الى السبب في ذلك على مادة الكائنات فيتصرف
فيها كما يتصرف في اجزاء بدنه بما فيها يناسب مزاجه الخاص ويشاركه
في طبيعته فيفعل فيه ما شاء وبهذا كان تأثير النفوس في عالم العناصر
اكثر من تأثيرها في عالم الافلاك هذا اى هذا النفس في امكان المعجزات

على رأي الحكماء وأما على رأينا فلأنه سبحانه قادر على جميع الممكنات
وفاعل بالاختيار يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وإرسال
الملك إليه وإنزال الكتب عليه الثالثة في إثبات نبوة نبينا
عليه السلم والذي يدل عليها أنه عليه السلم ادعى النبوة بالإجماع
وبالتواتر وأظهر المعجزة لأنه أتى بالقرآن وتحدى به وطلب المعارضة
من الفصحاء والبلغاء العرب قال الله تع وإن كنتم في ريب مما
نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله ولم يعارض بل عجز وإنما ذلك
لأنهم لو قدروا عليها لعارضوا لتوفر دواعيهم عليها ولم يصيروا
إلى المحاربة وإراقة دماء أنفسهم مع قدرتهم على الأسهل ولو عارضوا
لاشتهر لتوفر الدواعي على نقلها وأخبر عن المغيبات كقوله
تع الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون
في بضع سنين فكان كما أخبر لأن الروم قد غلبوا فارس بعد غلبهم
على الروم وقوله تع إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد
أي إلى مكة وكان كما أخبر وإنما سميت مكة معادا لأن معاد الرجل
بلده وذلك لأن الرجل يطوف في البلاد ثم يعود إليه وقوله تع
قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد
تقاتلونهم أو يسلمون الآية وقد وقع ذلك لأن المراد من قوله أولي
بأس شديد عند بعضهم من أصحاب بنو حنيفة وقد دعى أبو بكر
إلى قتالهم وعند بعضهم هم فارس وقد دعى عمر إلى قتالهم وعند
بعضهم أصحاب صفين يعني أصحاب معاوية وقد دعى علي إلى قتالهم
وح يكون يعني أو يسلمون أي ينقادون وقوله تع وعد الله الذين
آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض أي ليورثهم
أرض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف
الذين من قبلهم أراد به يعني بني إسرائيل إذ أهلك الجبابرة بمصر وأورثهم
أرضهم وديارهم وأموالهم وكان كما أخبر إذ المراد منه الصحابة بدليل

قوله منكم وبدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا وكانوا خائفين
في صدر الإسلام وقوله عليه السلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير
ملكا عضوضا وكانت خلافة الخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعثمان
وعلي والحسن رضي الله عنهم ثلثين سنة وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين
من بعدي يعني أبا بكر وعمر وهذا إخبار عن بقائهما بعده وكان كما
أخبر وقوله لعمار تقتلك الفئة الباغية وقتل يوم صفين والعباس حين
أعجز نفسه عن الفداء يعني لما أسره النبي عليه السلام وأمر بفدية
ابن أخيه عقيل بن أبي طالب ونوفل بن الحارث وقال له
افد نفسك وابن أخيك فإنك ذو مال فأعجز نفسه عن الفداء وقال
لا مال لي قال له النبي عليه السلام أين المال الذي وضعته
عند أم الفضل وبين وجه العباس وليس معكما أحد وقلت
إن أصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس والذي
بعثك بالحق ما علم بهذا أحد غيري وإنك لرسول الله وأسلم هو
وعقيل وإخباره عن موت النجاشي أي إخباره عن موت النجاشي
ملك الحبش في اليوم الذي مات فيه فإنه روى أبو هريرة رضي الله عنه
أن النبي صلى الله عليه وسلم قال صلوا على أخيكم النجاشي وخرج بهم
إلى المصلى وصلى بهم أربع تكبيرات ثم شاعت الأخبار بأنه مات
في ذلك اليوم وما يحدث من الخبر والعلامات أي أشراط الساعة
كما هو مذكور في باب الملاحم وباب أشراط الساعة من كتب
الحديث كتابة بغداد روى أبو بكر رضي الله عنه أن النبي صلى الله
عليه وسلم قال ينزل ناس من أمتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر
يقال له دجلة يكون عليها جسر يكثر أهلها ويكون من أمصار المسلمين
فإذا كان آخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الأعين
حتى نزلوا على شط النهر فيتفرق أهلها ثلث فرق فرقة يأخذون أذناب
البقر والبرية وهلكوا وفرقة يأخذون لأنفسهم وفرقة يجعلون ذراريهم

بصرة

جارية إبرهيم
والترك من أهلها

ورا ظهورهم ويقاتلونهم وهم شهداء وكان كما اخبر فان المراد بذلك
المصر هو بغداد وقد غاره بنو قنطوراء يعني الترك وقد تفرق اهل بغداد
في تلك الغارة ثلث فرق كما اخبره النبي صلى الله عليه وسلم ونار بصرى
ومنها ما مر فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تقوم الساعة
حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه
نقل عن الثقات ان نارا خرجت من ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة
وقد اضاءت بضوئها بحيث رئيت من بصرى وما كان من اخبار القرون
الاولى كما هو مذكور في القرآن والاحاديث من غير مطالعة كتب ورجوع
الى اهل التواريخ بحيث لم يتمكن احد من التخطئة وبلوغه هذا المبلغ العظيم
في الحكم النظرية والعملية بغتة بلا تعلم وممارسة ونقل عنه معجزات اخر
كانشقاق القمر روى انس بن مالك رضي الله عنه ان اهل مكة سألوا
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يريهم آية فاراهم القمر شقين حتى
رأوا الجبل بينهما وتسليم الحجر روى عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث وفي التمسك بهذا
نظر لان تصديق هذا الكلام موقوف على نبوته فلو اثبت به لزم الدور
ونبوع الماء من بين اصابعه قال جابر رضي الله عنه عطش الناس
بالحديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم
اقبل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب فوضع
النبي صلى الله عليه وسلم يده على الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه
كامثال العيون فشربنا وتوضأنا قلت لجابر كم كنتم قالوا لو كنا مائة الف
لكفانا كنا خمس عشرة مائة وحنين الجذع قال جابر رضي الله عنه كان النبي صلى
الله عليه وسلم يستند الى جذع نخلة من سواري المسجد ويخطب فلما صنع
له المنبر فاستوى النبي صلى الله عليه وسلم عليه صاحت النخلة التي كان يخطب
النبي عليه السلام عندها حتى كادت تنشق فنزل النبي صلى الله عليه
فاخذها فضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى سكنت

وشكاية الناقة قال يعلى بن مرة الثقفي ثلث اشياء رأيتها من رسول
الله صلى الله عليه وسلم بينا نحن نسير معه اذ مررنا ببعير فلما رآه البعير
جرجر فوضع جرانه فوقف عليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال اين صاحب
هذا البعير فجاءه فقال له بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله
وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره قال اما اذ ذكرت هذا من امره فانه
شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه جرجر البعير اي صوت
وجران البعير مقدم عنقه وشهادة الشاة المسمومة روى عن جابر
رضي الله عنه ان يهودية من اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم
الذراع ويأكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية فدعاها
فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرتني هذه في يدي
يعني الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن يضره وان كان غيره
نبيا استرحنا منه فعفى عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعاقبها
الى غير ذلك مما ذكر في كتاب دلائل النبوة وان لم يتواتر كل واحد منها
فالمشترك منها وهو الاعجاز متواتر كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم وهو
القطع واذا ثبت انه عليه السلام اظهر المعجزة فيكون بيانا لان الرجل
اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة
فقال للملك ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك
وقم في مكانك ففعل علم بالضرورة صدقه في دعواه فاقطع بصدق نبوته
وايضا مجموع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق فانه ما احدا ما سمع منه
في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا كذبا لا قبل النبوة ولا بعدها ولو وجد
عنه لاشتهر لتوفر دواعي الاعداء على شهرته والاعراض عن الدنيا بالكلية
مع الاقتدار عليها فان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة
حتى يترك هذه الدعوى فلم يلتفت اليهم والسخاوة حتى عاتبه الله تعالى بقوله

في العادة

ولا

ولا بسطها لكن البسط والشجاعة الى حد لم يعرف عن احد وان عظم الرعب
شاهد يوم احد ويوم حنين ولهذا اذا اشتد الباس اتقى الناس به والفصاحة التي
اسكت مصاقع الخطباء من العرب العرباء حطب مصقع اي بليغ والاصرار
على الدعوى مع ما رأى من المتاعب والمشاق كما قال عليه السلام ما اوذي
نبي مثل ما اوذيت وانه مع ذلك لم يظهر في عزمه فتور ولا في اصراره على الدعوى
كلال ولم يتغير عن المنهج الاول ومعلوم ان المزور لا يكون كذلك والترفع عن
الاغنياء والتواضع للفقراء لا يكون بخلقه جميع سيرة الا للانبياء
فان كل واحد من هذه الخصال وان فرضنا انها لا تدل على النبوة لكن
مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبي وهذه طريقة اختارها الجاحظ
وارتضاها الغزالي في كتاب المنقذ قالت البراهمة لا حاجة الى بعثة الرسل
اذ كل ما حسنه العقل اي كل ما علم حسنه بالعقل فمقبول سواء ورد به الشرع
او لم يرد وما قبحه فمردود وما توقف فيه اي لم يعلم العقل حسنه وقبحه
فيستحسن عند الحاجة ويستقبح عند الاستغناء عنه لانه في العقول
ان ما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسن وان ما يستغني الانسان
عنه ولم يظهر حسنه قبيح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا
فاذا في العقل مندوحة اي سعة عن النبي قلنا انه مبني على الحسن والقبح
العقليين وقد سبق بطلانه مع ان لبعثة الرسل فوائد لا تحصى منها ان تعرف
الحجة فانها ان لم تكن معلومة عند الخلق فهاديه ظاهرة وان كانت معلومة
فالفائدة تاكيد العقل بالنقل وبسط الشبهة التي يضعف فيها ويرشد الى
ما توقف العقل فيه ولم يجزم بثبوته ونفيه كبعث الاموات وحال الجنة
والنار فينقطع عذر المكلف من كل الوجوه واليه اشار بقوله لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله
لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل
ونخزى ومنها ان يبين حسن ما توقف العقل فيه ولم يعلم
حسنه وقبحه كالنظر الى وجه العجوز الشوهاء والى وجه الامة

الحسناء فان العقل متوقف في حسنه وقبحه والفصل في حسنه اجمالا فان
العقل وان حسن اصل الطاعة لكن لا يعلم كنهها بمجرد العقل ومنها ان تعين
وظائف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود المكررة لاستحفاظ
التذكر كالصلوة وما يجري مجراها وغيرها كالزكوات وصلة الرحم والبر
الى الوالدين ومنها ان تشرع قواعد العدل المقيم لصلاح النوع كما علم
في الفصل الاول من هذا الباب وتعليم الصناعات الخفية وبيان
الكمالات من المعاش كالغزل والنسج والخياطة والبناء فان توقف
هذه الصناعات وامثالها على استخراجها بالتجربة والاتفاق مما يعظم
ومنها ان يعلم منافع الادوية وخصائص الكواكب الثابتة والسيارة
واحوالها التي لا يحصل العلم بها الا بتجربة متطاولة لا تفي بها الاعمار
ذلك انما يحصل بتكرار الادوار وانضمام العقول متفاوتة والكمال
والاستدلال على تقدير التسليم انما هو للعقل الكامل فلا بد من معلم
يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم قالت اليهود لو كان محمد
نبيا لكان صادقا في جميع اقواله لكن اللازم باطل لان من اقواله ان
شريعة موسى منسوخة وذلك باطل لانه لا يخلو اما ان يكون في شرع موسى
انه يستنسخ او لا يكون فان كان لزم ان يتواتر ويشتهر كاصل دينه
لان كل واحد منهما من الامور العظيمة التي توفر الدواعي على نقلها واللازم
باطل بالاجماع وان لم يكن فان كان فيه ما يدل على دوامه امتنع نسخه
والا لزم الكذب على الله تعالى وان لم يكن في شرعه لا ما يدل على النسخ ولا ما
يدل على التأبيد لم يتكرر شرعه فلم يثبت غير مرة لان الامر المطلق
لا يفيد وجوب الفعل الا مرة لكن شرع موسى ليس كذلك لان التكاليف
المثبتة في شرعه كانت متوجهة على الخلق الى زمن عيسى عليه السلام فالاولى ان
نعلم ان شريعة موسى غير منسوخة فلا تثبت نبوة محمد عليه السلام قلنا
كان فيه ما يشعر بنسخه ولم يتواتر اذ لو لم تتوفر الدواعي على نقله
توفرها الى نقل اصل دينه او كان فيه ما يدل على الدوام ظاهرا لا قطعا

فلا يمتنع النسخ لجواز ان يكون المراد غير الظاهر الذبح في عصمة الانبياء
عليهم السلام الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضلية
من الخوارج جوزوا عليهم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر فلزم
تجويزهم الكفر على الانبياء واخرون قيل هم الروافض جوزوا الكفر
اي اظهار كلمة الكفر تقية اي احترازا عن الهلاك بل اوجبوه لان القاء
النفس في التهلكة حرام قال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وعدم
اظهار الكفر معصية عندهم فيجب الاظهار ومنع بانه لو جاز ذلك اي اظهار
الكفر عند الخوف عن القتل لكان اولى الاوقات به وقت اظهار
الدعوة لان الناس في ذلك الوقت منكرون لها بالكلية فيؤدي الى
اخفاء الدين بالكلية والحشوية جوزوا الاقدام على الكبائر والصغائر
عمدا وقوم وهم اكثر المعتزلة منعوا عن تعمدها اي الكبائر وجوزوا
تعمد الصغائر واصحابنا منعوا الكبائر مطلقا فلم يجوزوها لا
عمدا ولا سهوا وجوزوا الصغائر سهوا لنا انه لو صدر عنهم كفر او
اي كبيرة لوجب اتباعهم فيه لقوله تعالى فاتبعوه اذ الامر للوجوب وهو
باطل اجماعا قيل هذا لا يدل على عدم جواز الكفر منهم في غير حال
النبوة وعدم جواز الكبيرة سهوا اذ الامر بالاتباع لا يدل الا على
الاتيان بالمأمور على الوجه الذي صدر من المتبوع وذلك يقتضي
ان يجوز علينا الكفر حال النبوة والذنب سهوا وكلاهما جائز
علينا اتفاقا ولكانوا يعذبون باشد العذاب فان درجات الانبياء
في غاية الشرف وكل من كذلك كان صدور الذنب عنه افحش
وكان عذابه اشد كما وعده تع نساءه بقوله يضاعف لها العذاب
وزاد في حدود الاحرار فان حد الحر ضعف حد العبد فاليس
كذلك الضعف في الزيادة الا لزيادة كمال نسائه على نساء غيره و
زيادة كمال الاحرار على العبيد واللازم باطل بالاجماع قيل انما يلزم ذلك
ان لو صدر الكفر عنهم دون عذر والذنب عمدا وليس كذلك ومنها الامر

يرد على الادلة المذكورة بعد ذلك ايضا وكانوا من حزب الشيطان
لانهم يفعلون ما اراده الشيطان لكن التالي باطل والا لكانوا خاسرين
لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون لكن ذلك باطل
ولم يقبل شهادتهم لانهم يكونون ح فاسقين والفاسق لا تقبل
شهادته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية لكنهم مقبولوا
الشهادة والا لكانوا انقص حالا من عدول الامة وايضا يلزم
الحلق منهم ولم يستشهدوا على قولهم في الدين وذلك باطل بالاتفاق
واستوجبوا الذم ومواعيد الايعاد بنار جهنم لقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم والايذاء اي لزجروا لان وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة وقد قال تعالى والذين
يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وانعزلوا عن
النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى
عهدي الظالمين لا ينال العهد الذي لا يصل الى الظالم عهد الامامة
اذ الكلام فيه بدليل قوله تعالى في صدر الاية خطابا لابراهيم اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين لانه
ممنوع فان المراد بالامام من يقتدى به والنبي كذلك وابراهيم
جعل نبيا فعلم ان المراد بالامام هو النبي وان سلم ان ذلك المراد فعهد النبوة
كذلك اي بان لا يصل الى الظالم اولى لان عهد الامامة احط رتبة
واقل درجة من عهد النبوة فاذا لم ينل المذنب الامامة فبالاولى ان لا
ينال النبوة واما قوله تعالى هذه اشارة الى المعارضات للدلائل المتقدمة
الدالة على عدم جواز صدور الكفر والذنب على الانبياء فمنها قوله تعالى
هذه اشارة الى المعارضات عفا الله عنك لم اذنت لهم فان
العفو يدل على عدم الذنب وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تأخر ونحوها كقوله تعالى ووضعنا عنك وزرك فانه
يدل على تقدم الذنب هذا اذ الغفران انما يكون بعد الذنب

محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين وترك
الاولى ليس بذنب لان الاولى وما يقابله مشتركان في اباحة الفعل
والعتاب منه تع للحث والتحريض على فعل الاولى وانما حملناه على
ترك الاولى جمعا بين الدليلين واما واقعة ادم فهذه اشارة الى معارضة
اخرى وتقريرها ان ادم كان نبيا بالاتفاق مع صدور المعصية عنه
لقوله تع وعصى ادم ربه فغوى فقد جاز صدور المعصية والغواية
من الانبياء وذلك كسره فانها كانت قبل نبوته اذ لم يكن له امة ولو كان
حال الواقعة نبيا لكان له امة ولقوله تع ثم اجتباه ربه فتفوى فان الاجتباء
وهو الاصطفاء حلية النبوة كانت متاخرة عن الواقعة لان كلمة ثم
للتراخي واذا كان ذلك قبل نبوته فلا محذور واما قول ابرهيم هذا
ربي جواب معارضة اخرى تقريرها انه كفر وقد صدر عن ابرهيم
وهو نبي بالاتفاق فعلى سبيل الفرض فان مراده ابطال قول قومه
او لانه سلطه فكانه قال لو كان ربا لما كان افلا اي متغيرا لكنه افل
فلا يكون ربا يدل على ذلك قوله لا احب الافلين وقوله بل فعله كبيرهم
جواب معارضة اخرى وهي ان هذا كذب فيجوز صدور الكذب من
الانبياء فعلى سبيل الاستهزاء فان اسناد الفعل الى العاجز استهزاء او اسناد
الفعل الى السبب جواب اخر يعني ان ابرهيم اسند الفعل الى
السبب الباعث لان تعظيم الكفار للصنم الاكبر حمله على ذلك والفعل
كما يسند الى مباشره كذلك يسند الى الباعث عليه مجازا ونظره في
النجوم يعني ان ابرهيم نظر في علم النجوم فيكون قد ارتكب حراما اجاب
بان نظره فيها كان للاستدلال به على حكمة صانعه والتعرف لعظمته
تعالى وذلك من اعظم الطاعات قال تع ويتفكرون في خلق السموات
والارض وقوله اني سقيم يعني ان ابرهيم قال اني سقيم وذلك كذب
لانه لم يكن سقيما اجاب بانه اما اخبار عن سقم حالي لا انه اذ لم يكن صحيحا
او عن سقم استقبالي وذلك جائز كما في قوله تع ونادى اصحاب النار

والتحريض مع

مع ان النداء يكون يوم القيمة فلا كذب واما اخفاء يوسف
حريته فلا استشعاره بالقتل يعني ان يوسف اخفى حريته عند البيع
كتمان للحق وكتمان الحق ذنب اجاب بان الكتمان انما يكون ذنبا اذا
لم يكن في الاظهار خوف ضرر مع ان ذلك انما كان قبل نبوته واما همه
فمحمول على الخطرات يعني ان يوسف هم بالزنا لقوله تع ولقد همت
به وهم بها والهم بالزنا ذنب اجاب بان ذلك الهم جبلي وذلك لان الهم
في الشارع مركوز في جبلة الرجال ولكن مجرده اذا لم يعزم عليه من الرجال
يدل على العفة وهي [illegible] لم يكن تركه اختيارا ما لم يكن مع هواها
وايضا لا نم ان مجرد القصد ذنب وجعله سقايته في رحل
اخيه كان بمواطاته يعني ان يوسف جعل سقايته في رحل
اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك حرام اجاب بان ذلك كان بمواطاة
اخيه فانه اعلمه بذلك ليجعله وسيلة الى حفظه عنده فلم يكن المراد
التهمة بالسرقة ونداء سارقون لم يكن بامره بل نادى واحد من القوم
بذلك من عند نفسه ولو سلم انه كان بامره فلعل المراد انهم سرقوا يوسف
من ابيه وما صدر عن اخوته لم يكن حال نبوتهم ان سلم انهم انبياء يعني ان
اخوة يوسف كانوا انبياء مع انه قد صدر عنهم كبائر وهي ارتكاب
الكذب والحسد والايذاء وبيع يوسف اجاب بانا لا نم انهم انبياء
فانه اختلف في نبوتهم ولو سلم فلا نم ان ذلك كان بعد نبوتهم
بل كان قبلها واما قصة داود وهي ان داود وقع بصره ذات يوم
على امراة جميلة فسال عنها فقيل انها امراة اوريا فاحب ان يقتل
ليتزوج بها فارسله في غزوة فلما قتل واستوفى عدتها تزوج بها فارسل
الله تع اليه ملكين في صورة رجلين اختصما اليه الخصومة التي ذكرها الله تع
في قوله تع وهل اتاك نبؤا الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله ان هذا
اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في
الخطاب فلم يثبت على ما ذكر فان داود انما تزوج بامراة اوريا بعد

ما فعل من غير حرج وهذا القدر يوبخ عليه لانه ليس على انه ثم
بوته والآية تحتمل غيره اذ قال بعض المفسرين في تفسير هذه الآية
ان جماعة تسوروا عليه ليسلوه فلما راهم داود خاف لما تقرر
في العرف انه لا يتسور دور الملوك من غير اذنهم الا ذو ريبة وسوء المراد
وجود فزع منهم فلما راوه مستيقظا خافوا من فعلهم واخترعوا خصومة
لا اصل لها زعما منهم انهم انما قصدوه لاجلها دون ما توهمه وسوء المراد
قوله تعالى قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض ثم ادعى واحد
منهم على آخر ما لا كما اخبر الله تعالى عنه فعوتبوا ان هذا اخي له تسع وتسعون
نعجة الآية فقال داود في جوابهم لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه
وحمل الآية على هذه القصة اولى لان الملائكة ما ظلم بعضهم على
بعض فيكون ذلك كذبا فان قلت قوله تعالى بعد هذا وظن داود
انما فتناه فاستغفر ربه ينافي ما ذكرتم فان ذلك لا يقتضي الاستغفار
قلت المراد اختبرناه في انه مع كمال سلطنته هل يسعهم او يعفو
عنهم والاستغفار انما كان لهم لا لنفسه وذلك غاية الحلم والكرم فلا
يكون منافيا لما ذكرنا فان قيل قوله فغفرنا له ذلك ينافي
ما ذكرتم اذ لو كان الاستغفار لهم لوجب ان يقول فغفرنا لهم قلنا
يحتمل ان يكون المراد فغفرنا له اي لشفاعته فحذف المضاف واقيم
المضاف اليه مقامه واما قبل الوحي يعني ما تقدم من الابحاث
كان فيما بعد الوحي واما قبل الوحي فالاكثرون منعوا الكفر و
صغائر الذنب وان جاز عليه بحيث يصيرون مشهورين بالعصيان
لما يزول عن النفس بالكلية وجوزه على الندرة كقصة يوسف
واخوته ان ثبت انهم انبياء والروافض اوجبوا العصمة عن الذنوب
على الانبياء مطلقا اي صغيرة وكبيرة عمدا او سهوا قبل الوحي وبعده
ودليلهم ان الامام واجب العصمة كما هي فالنبي اولى بذلك
تنبيه لما ذكر عصمة الانبياء اراد ان ينبه على معنى العصمة العصمة

لكنه نفى انه يمنع المتصف بها عن الفجور ويتوقف اي هذه الملكة
على العلم بمثالب المعاصي اي معايبها ومناقب الطاعات ويتأكد
اي هذه الملكة في الانبياء بتتابع الوحي على التذكر والاعتراض
على ما يصدر منه سهوا والعتاب على ترك الاولى وقيل هي
كون الشخص بحيث يمتنع صدور الذنب عنه بخاصية في نفسه
او بدنه على الفرق بين القولين على ان المعصوم بالمعنى الثاني
لا يقدر على المعصية وبالمعنى الاول يقدر عليها ولا يفعلها
ومنع اي هذا القول بانه لو كان كذلك لما استحق اي المعصوم
على عصمته اذ لا اختيار له في ذلك والمدح انما يكون على ترك ما تمكن
من فعله او فعل ما تمكن من تركه ولامتنع تكليفه ولقوله تعالى
قل انما انا بشر مثلكم فانه يدل على انه يجب ان يكون قادرا على
ان يماثل النبي عليه السلام على المعصية ليثبت الله تعالى اياه والا
لما الى العصيان الخامس في تفضيل الانبياء عليهم السلام على
الملائكة ذهب اليه اكثر اصحابنا والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة
والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا في الملائكة العلوية اي السماوية
احتج الاولون بوجوه انه تعالى امر بسجود ادم لقوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم الآية والحكيم لا يامر الافضل بخدمة الافضل
ان ادم عليه السلام كان اعلم من الملائكة لانه كان يعلم الاسماء
دونهم قال تعالى وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال
انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا
الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فكان افضل لقوله تعالى قل هل
يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان
الطاعة البشر اشق لانها مع الموانع من الشهوة والغضب
والوسوسة دون الملك فان طاعته جبلية ذاتية ولا شك ان الفعل
مع وجود المانع اشق منه بدونه ولانها اي ولان بعض الطاعات

اليس مكلف مستنبط بالاجتهاد لقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار
وطاعة الملك ذاتية جبلية لا تكلفونها لانهم وجبلتهم فيقتضيها
وهي غير مستنبطة بل منصوص عليها لقوله تع لا يسبقونه بالقول
فيكون افضل لقوله عم افضل العبادات احمزها اي اشقها
كل من طاعته افضل فهو افضل اعلم ان هذا الدليل يدل على
تفضيل جميع المطيعين من البشر على الملائكة سواء كانوا انبيا
اولا قوله تع ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران
على العالمين والعالم اسم لما سوى الله تع فيكون معنى الاية ان اصطفى
هولاء على كل المخلوقات لا يقال يلزم من ذلك افضلية من ليس
نبي منهم وهو باطل اجماعا لانا نقول ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا
من ال ابراهيم وال عمران للاجماع على عدم افضليتهم على
هولاء في حق الانبياء اذ لا يلزم من ارتكاب التخصيص في
حق البعض ارتكابه في حق الكل لانا نقول بعض حق كل بقوله تع
لبني اسرائيل واني فضلتكم على العالمين لا يقتضي كونهم افضل الاية
من محمد عليه السلام لانا نقول خصت تخاصة في حقهم بالاجماع
وايضا شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد ما كان موجودا حال وجود
بني اسرائيل واما الملائكة فانهم موجودون حال وجود الانبياء واخ
الاخرون وجوها قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا
الملائكة المقربون فان هذا السياق يقتضي افضلية الملائكة الا ترى
انه يقال ان فلانا لا يستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان
ولا يقال لا يستنكف السلطان من خدمته ولا الوزير الجواب لانم
ان هذا السياق يدل على افضليتهم بل يدل على ان ما جعله النصارى
علة للاستنكاف والالهية وهو حصول المسيح من غير اب حاصل للملائكة
بل اكثر لانهم حصلوا من غير اب وام فكانه قال هم اولى ان يستنكفوا
ان كان علة للاستنكاف ما ذكرتم لكنهم لا يستنكفون فالمراد بعدم

ذكرهم على ذكر الانبياء وذلك يدل على افضليتهم الجواب ان التقدم والتاخر
لا يدل على الشرف وانما يلزم ان لو رتب الكلام من الادنى الى الاعلى
اما لو رتب على العكس فلا يلزم ذلك وايضا يجوز ان يكون تقديمهم
في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود وقوله تع في صفة الملائكة
ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبارهم
ان البشر حقيق ان لا يستكبروا ولا يتابعوا في ذلك لاستكبار الملائكة
تفضلهم فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب
طاعتهم له يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هولاء الناس
حتى يستكبرون عن طاعتي الجواب انه لم لا يجوز ان يكون المراد
ان الملائكة مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعتي فما بال البشر مع
غاية ضعفهم يتمردون ومع يلزم ان يكون الملك اقوى من البشر
لا انه اكثر ثوابا منهم اذ المراد بالافضل ذلك وقوله تع ولا اقول لكم
اني ملك فانه يدل على ان الملك افضل الجواب لانم انه يدل على انه
افضل بل يدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي متبع الوحي
قوله تع ان اتبع الا ما يوحى الي وهذا لا يدل على ان الملك افضل
وايضا يجوز ان يكون المعنى لا اقول لكم اني ملك فاقدر على ما لا يقدر عليه
البشر فيدل على زيادة قوتهم وقدرتهم لا على كونهم افضل وقوله
تع حكاية عن ابليس ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
فانه يدل على ان منصب الملك اعظم الجواب انه لا يدل على افضلية
الملك مطلقا بل يدل عليه عند مخاصمة ابليس ولا يدل عليه حالة الاجتباء
عند قوله تع ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى الملك معلم النبي
لقوله تع في شان محمد عليه السلم علمه شديد القوى يعني جبريل
والرسول اي الملك رسول الله الى النبي فيكون افضل من المتعلم
اذ لا نسلم ان المعلم افضل من المتعلم والرسل الله كان النبي
افضل من الامة المرسل اليهم الجواب عن الاول ان جبريل س

معلمائه في جميع الاحكام ومع ذلك لا يلزم ان يكون اكثر ثوابا منه وعن الثاني
بالفرق فان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم
يكون ذلك الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك
الشخص الحاكم ليبلغ رسالة لا يلزم ان يكون ذلك الواحد افضل
من ذلك الشخص الحاكم والملائكة ارواح مبراة عن الرذائل والآفات النظرية
لكون علومهم قطعية كلية مطهرة من الغلط بخلاف علوم البشر
والعملية لكونها مطهرة عن الشهوة والغضب اللذين هما منشأ الاخلاق
الذميمة مطلعة على اسرار الغيب لانهم مبرؤون عن القوة كما مر قوية
على الافعال العجيبة كالسحاب والزلازل من غير فتور واعمال الملائكة
البشر سابقة على البشر في الخيرات لان نظام العالم من الازل الى الابد
مرتبط بهم بخلاف البشر مواظبة على مجامع الاعمال لقوله تعالى لا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون
الجواب ان براءتها عن الرذائل النظرية والعملية واطلاعها على الغيب
انما يصح ان لو كان المراد بالملائكة العقول كما هو مذهب الحكماء وهي
موجودة على مذهب المتكلم كما مر في صدر الكتاب فكيف يقع النزاع
في انهم افضل من الانبياء ام لا وزيادة قوتهم على الافعال القوية فلا يدل على
الافضلية التي هي عبارة عن كثرة الثواب كما عرفت والا لزم كون
الشياطين افضل من الانبياء وارتباط نظام العالم فايضا
متعلق بالعقول واما طاعتهم وان كانت اوفر لكن لا مشقة فيها لكونهم
مجبولين عليها فطاعة البشر افضل السادس في الكرامات انكرها المعتزلة
الا ابا الحسين البصري والاستاذ منا فانه وافق المعتزلة في انكارها
لنا قصة آصف بن برخيا فانه احضر عرش بلقيس في طرفة عين من مسيرة
شهر وذلك امر خارق للعادة مع انه ليس نبيا فيكون ذلك من باب
الكرامات وقصة مريم فانه يحضر الرزق عندها من غير سبب ظاهر
وهو امر خارق للعادة ولم تكن من الانبياء فيكون كرامة لها وقصة اصحاب

الكهف قال الله تعالى ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا من غير
اذية ولم يكونوا انبياء فكان ذلك من كرامات الاولياء قيل لم لا يجوز
ان يكون ما صدر عن مريم ارهاصا لبعثة عيسى عليه السلام اي علامة
دالة على بعثته قبل بعثته وما صدر عن آصف كان من سليمان على سبيل
التحدي مع بلقيس يعني بعض اصحابي يقدر على ما لا تقدرون عليه
ويؤكده انها آمنت بعد مشاهدة معجزاته ومثل ذلك يقول في اصحاب
الكهف والجواب ان الارهاص هو تخصيص النبي قبل بعثته بعلامات
وخوارق تدل على انه سيبعث لا الاكرام لغير النبي فان ذلك
مخصوص باسم الكرامة وايضا لو صح ذلك لجاز ان يقال في المعجزة
الظاهرة على يد النبي انها ارهاص لنبي غيره سيجيء وذلك باطل وفاقا
احتجوا اي منكروا الكرامات على عدم جوازها وثبوتها بانه لو جوزنا ظهورها
ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لصدور خوارق العادات
عنهما معا اعلم انه لو قال لالتبس النبي بغيره لكان اجود لان صاحب
الكرامة ليس متنبئا قلنا بل يتميز النبي بالتحدي والدعوى فان
الكرامة عبارة عن خارق للعادة لا يكون معه التحدي والدعوى
الباب الثاني في الحشر والجزاء وفيه مباحث الاول في اعادة
المعدوم بعينه وهي جائزة خلافا للحكماء والكرامية والبصري من المعتزلة
لنا انه اي المعدوم لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع لذاته او
لشيء من لوازمه فيمتنع ابتداء لان مقتضى الذات لا يتخلف عنه او
من عوارضه فيمكن عند ارتفاعه والنظر الى ذاته من حيث هو هو
نظر لانا نختار انه يمتنع لذاته او لشيء من لوازم ذاته قوله فيمتنع ابتداء
قلنا ممنوع اذ لا يلزم من امتناع وجوده الثاني امتناع وجوده الاول
احتجوا بوجوه لانه نفي محض لانه لم يبق له ماهية ولا هوية لا ارتفاعه في
الخارج فلا يحكم عليه بامكان العود لان المحكوم عليه يجب ان يكون له
ثبوت ما وقيل لانه لو اتصف به لزم اتصاف المعدوم الصرف

وجوده وهي امكان العود وذلك مبني على ان الامكان صفة
وجودية الثاني انه لو وقع يعني لو امكن اعادة المعدوم لامكن ان يوجد
مثله بدلا عنه مبتداء في وقت اعادته فانه اذا امكن ان يوجد
فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص متشخص
بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بالطريق الاولى
فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتداء معه حال عوده فان الفارق
بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف
فيهما ح الثالث انه لو امكن اعادة المعدوم مع جميع عوارضه لامكن اعادة
الوقت المبتداء فيه لانه من عوارضه ايضا ولامكان اعادة كل
معدوم ح واذا امكن ايضا اعادته فيه لان من جملة عوارضه وقوع
وجوده في ذلك الوقت فيكون مبتداء يعني لو وجد لزم ان يكون
مبتداء ومعادا معا اما الاول فلانه موجود في عين ذلك الوقت
الاول الذي لم يوجد في وقت قبله واما الثاني فلان المفروض
ذلك وهو اي كون الشيء الواحد مبتداء ومعادا معا محال لان الاول
يقتضي عدم المسبوقية بوجود اخر والثاني يقتضي المسبوقية و
الجواب عن الاول ان قولكم لا يحكم حكم اي لا نسلم انه اذا كان
نفيا محضا لا يحكم عليه فان قولكم لا يحكم عليه حكم عليه بعدم الحكم
فالمحكوم عليه ان كان باطلا بطل ما ذكرتم من انه نفي محض والا بطل ما
ذكرتم من ان المحكوم عليه يجب ان يكون الثبوت وهو منقوض بالحكم
على ما لم يوجد بعد كالحكم على ان سيولد انه يمكن ان يصير عالما فانه صحيح
مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض بالحكم على الممتنع كحكمنا
على شريك الباري بانه ممتنع مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه ومنقوض بالعدم
اي وكذا منقوض بنفس العدم فانا نحكم عليه بانه مقابل للوجود مع
انه لا يقتضي ثبوته والحاصل انكم ان اردتم بالثبوت في قولكم المحكوم
عليه يجب ان يكون ثابتا الثبوت الخارجي فممنوع وسنده النقوض

المذكورة وان اردتم الثبوت الذهني فذلك حاصل فيما نحن فيه
وعن الثاني ان كل مثلين فهما متميزان بالتشخص في الخارج لا محالة
ان اشتبه علينا الامتياز بينهما والا اي ان لو لم يتميز احدهما عن الاخر
بالتشخص والا متميزا بالماهية ولوازمها لم يكونا مثلين بل هو هو وعن الثالث
ان اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتداء ومعادا اي كونه مبتداء
امر يعرض له باعتبار وهو كونه غير مسبوق بحدوث له وهذا الاعتبار
موجود في المعاد اذ هو مسبوق بحدوث وهو حدوثه اولا فلا يلزم
تم وحاصله يرجع الى انه انما يلزم ذلك لو لم يكن الزمان معادا ايضا
في حشر الاجساد اعلم ان اكثر المتكلمين قالوا بحشر الاجساد فقط
ماء بحشر الارواح فقط وجمع من المحققين بحشرها جميعا وجمع
الدهرية بنفيها معا وتوقف جالينوس في الكل والاولون
فان منهم من قال بانه يعدم الذوات ثم يعيدها واخرون الى
يفرقها ثم يجمعها مرة اخرى وهم الاخر قال جل المتكلمين اجمع المليون
انه تع يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها اي تفرق اجزائها لانه
ن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول فلان اجزاء
ت قابلة للجمع والحيوة والا لم يتصف بها قبل اي في الوجود الاول
له عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق من انه تع
لم بكل المعلومات وقادر على جمعها وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته
يع الممكنات فثبت ان احياء الابدان ممكن واما الثاني فلانه
ت بالتواتر انه صلعم كان يثبت المعاد البدني ويقول به وايضا
ارد الكتاب الالهي حيث قال عز وجل قل يحييها الذي انشاها
ل مرة وهو بكل خلق عليم اي عالم بالخلق الاول وهو الانشاء
الخلق الثاني وهو الاعادة او الخلق بمعنى المخلوق ومعناه
عالم بكل مخلوق قيل النبي كان مبعوثا الى الكافة وكل من
كان كذلك فالواجب عليه ان يخاطب كل احد بما يمكنه الاطلاع

عليه ولما كان اكثر العرب بل العالم لا يفهمون المعاد الروحاني لم يخاطبهم
بذلك بل بما يرجع اليه تأويل اوايضا مصلحة حالهم كانت مقتضية لعيشهم
بما يعقلونه من اللذات الجسمانية دون الروحانية التي لا يفهمونها وبرهم
عن الالام الجسمانية دون النفسانية اذ الرغبة والنفور يحتاج الى الفهم
وهؤلاء لم يكونوا ممن يفهم اللذات والالام العقلية وجزاء ان يقال
بدل تصريحه على كذبه في ذلك القول وترويج الباطل لمصلحة وشيوع
في الغرض من بعضهم وقدحت انه صادق فاندفع هذا الاحتمال لا
يخفى على من له طبع مستقيم ان الايات الواردة في ذلك لا تحتمل التاويل
قيل المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا اخر وصار جزءه
فالماكول اي الجزء الماكول اما ان يعاد في الاكل فقط او الماكول منه
فقط او جعله جزءا منهما جميعا واياما كان فلا يعود احدهما بتمامه ايضا
فالمقصود من البعث اما الايلام او الالتذاذ او دفع الالم اذ لا بد من
غرض فان العبث غير جائز على الحكيم والاول لا يليق بالحكيم فان تعذيب
الحيوان بلا فائدة لا يجوز عقلا وشرعا والثاني صحيح وجوده لان كل ما
يتخيل في عالمنا انه لذة فهو دفع الم فلا يصلح للغرض لما يجيء في
الثالث ويشهد له الاستقراء فان اكل الطعام ليس بلذة بل دفع الم
الجوع وكذا الكلام في الشرب والنكاح وغير ذلك فتحصيل اللذة
صح والثالث يكفي فيه الابقاء على العدم فتضيع البعث في الجواب
عن الاول بان المعاد من كل اجزاءه الاصلية التي هي الانسان فانها
هي الباقية من اول عمره الى اخره الحاضرة لنفسه لا الهيكل المتبدل
المغفول عنه في اكثر الاحوال والماكول فضل من المعتدي فلا
يعاد فيه وعن الثاني ان فعله لا يستدعي غرضا فالحصر ممنوع وان
سلم فالمقصود هو الالتذاذ والاستقراء ممنوع فان من الجائز ان
يكون لذة ليست بدفع الم ولا بدفعها وانما يفيد لو كان بانها وان سلم
ان لذات الدنيا كلها كذلك فلم لا يجوز ان تكون لذات الاخروية

مشابهة للذات الدنيا في الصورة لا في الحقيقة فيبطل القول
بالمعاد وليس هو موقوفا على اعادة المعدوم اعلم انه لم يثبت بدليل عقلي
ونقلي انه يتبع بعدم الاجزاء ثم بعدها والانفصال بعد ويتبع كل سائر
الاوجه ضعيف لان المعروف ايضا مثلا ان الهلاك ليس
الفناء بل هو عبارة عن اخراج الشيء عن حد الانتفاع بالاستعمال
بل خروجه من الصفة التي ينتفع به عند بقائه ولا اشكال ان النفرق
يستلزم الهلاك بهذا المعنى الثالث في الجنة والنار فقد اختلف
فيهما والمختار وكأنهما فالثابت بعدما الجنة والنار اما ان يكونا في هذا
العالم فيكونان اما في عالم الافلاك وهو باطل لانها لا تحرق ووجود
الجنات التي تجري من تحتها الانهار وجهنم التي فيها مسببات
النيران في الافلاك بعيض اجرامها وحملا لطبائعها الفاسدات وكلاهما
باطل لما عرف في مذهب الحكماء واما في عالم العناصر ويكون الحشر
حاصلا لانه يكون عبارة عن تعلق النفس بابدان موجودة في
العناصر بعد ان فارقتها وهذا عين التناسخ وقد ابطلناه او في عالم
اخر وهو باطل لان هذا العالم كرى لان بساطة الافلاك والعناصر
يقتضي ذلك فلو فرضت كرة اخرى حصل منها خلاء يعني لو فرض عالم
اخر لكان كرة ايضا لانه يكون فيه جهة فوق وجهة سفل يحددان
بجسم كري بسيط كما ذكر في اثبات محدد الجهات لهذا العالم وح يلزم
ان يحصل بينهما خلاء اما العدم تماسهما او تماسهما على نقطة واحدة وهو
صح لما تقدم ولان العالم الثاني لو حصل فيه العناصر لكانت حاملة
لهذه العناصر يعني لو وجدت الجنة والنار في عالم اخر يحصل فيه العناصر
ضرورة ولا محالة تكون حاملة لهذه العناصر والالم يكن عناصر فيكون
لها ثقلها ايما مائلة الى احيازها فيقتضي الحركة اليها والالم يكن حاملة لها
هي وكانت ساكنة في احيازها لذلك العالم طبعا او قسرا اذا ثمانية
في امتناع الخرق على محدده وكلاهما محالان اما الاول فلزوم

اقتضاء الجسم الواحد الحركة والسكون واما الثاني فلان القاسر
لا يكون ذاتيا ولا لازما بل عارضا فلا يكون دائما والجواب لم لا يجوز ان
يكونا اي الجنة والنار في هذا العالم والجنة في عالم الافلاك كما قيل الجنة
في السماء السابعة لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى
وسدرة المنتهى فوق السموات قال صاحب الكشاف قيل في سدرة
المنتهى هي شجرة نبق في السماء السابعة عن يمين العرش ثمرها كالقلال
وورقها كآذان الفيول تنبع من اصلها الانهار التي ذكرها الله في
كتابه يسير الراكب في ظلها سبعين عاما لا يقطعها وقال هلال بن يساف
سال ابن عباس كعبا عن سدرة المنتهى وانا حاضر فقال كعب
انها سدرة في اصل العرش على رؤس حملة العرش واليها ينتهي علم الخلائق
اي الملائكة وما خلفها غيب لا يعلمه الا الله وقيل منتهى الهواء ارواح الشهداء
وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك التاسع
عند المتكلمين وح يكون الجنة تحته لا حائل بينهما فتكون في السماء الثامنة
وامتناع الخرق ممنوع فان الدليل الذي لو كان كذلك لكان الحشر
تناسخا ممنوع والفرق بين هذا وبين التناسخ انه اي الحشر رد النفس الى
بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه والمؤلف من اجزائه الاصلية
لو لم يكن كذلك والتناسخ رد النفس الى بدن ابتداء اقول دليل بطلان التناسخ
على تقدير تمامه يدل على امتناع الحشر بهذا المعنى ايضا فلا ينفع الفرق
او في عالم اخر ولزوم بساطته فلك محيط واستلزامها كرية الشكل وامتناع
الخلاء بينها ممنوع وان سلم جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز ان يكون
هذا العالم وذلك مركوزين في ثخن كرة اعظم منها فلا يحصل بينهما خلاء
ووجوب تماثل عنصري العالمين مطلقا ممنوع لامكان الاختلاف في
الصورة او الهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم فلا
يكون نار ذلك العالم مثلا حارة يابسة طالبة لمقعر فلك القمر كنارنا بل
وكذا القول في ساير العناصر لجواز اشتراك المختلفات في الماهية في

[illegible]

اللوازم والصفات سلمنا وجوب التماثل ولكن لا يلزم اقتضاء
كل واحد منهما الانتقال الى حيز الاخر كما لا يلزم حركة كل قطعة من
الارض الى حيز القطعة الاخرى فرع على جواز وجود الجنة والنار
الجنة والنار مخلوقتان خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله
تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين فان لفظ
اعدت صريح في ثبوتها وتحققها فان قيل ان هذه الآية تدل على انها
غير مخلوقة لان الجنة انما يكون عرضها عرضها اذا وقعت في احيازها
وذلك انما يكون بعد فنائها لاستحالة تداخل الاجسام لان المراد ان عرضها
مثل عرضها لقوله تعالى عرضها كعرض السماء والارض ولان عرضها
لا يكون عين عرضها ويجوز ان يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضه
مثل عرض السموات والارض والجنة فيه وقوله تعالى واتقوا النار التي
وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين واسكان آدم في الجنة
واخراجه عنها فانه دليل على ان الجنة موجودة واذا ثبت ان الجنة مخلوقة
فالنار كذلك لانه لا قائل بالفصل قالوا لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت
دائمة لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والتالي باطل لقوله تعالى اكلها دائم
اي ماكولها اذ دوام ماكول الجنة بدون الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة
غير مخلوقة الان يلزم ايضا ان لا تكون النار مخلوقة ايضا لعدم القائل
بالفصل قلنا معنى كل شيء هالك ان كل شيء مما سواه فهو هالك معدوم
في حد ذاته وبالنظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن موجده لان
كل ما سواه ممكن والممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود لا ان العدم
يطرأ عليه وان سلم ان معناه ان كل شيء مما سوى الله يطرأ عليه العدم
فمخصوص اي فهو مخصوص بقوله تعالى اكلها دائم فانه يدل على ان الجنة لا
لما سبق وح يكون معناه ان كل شيء سوى الله غير الجنة يطرأ عليه العدم
وانما خصص بهذا الدليل وايضا قوله تعالى اكلها دائم منزول النظائر لان
الماكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل المعنى انه كلما

[illegible]

فبنى شيء بها حدث عقبه مثله وذلك لانا في علم الجنة طرفة عين الرابع
في الثواب والعقاب قالت البصرية من المعتزلة الثواب على الطاعة
حق الله تعالى واجب عليه لانه انما شرع التكاليف الشاقة لغرض والا لكان
العبث عليه وعوده العايد اليه وذلك الغرض اما حصول نفع او دفع ضر
والثاني باطل لانه لو ابقانا على العدم لاسترحنا ولم نحتج الى تلك
المشاق والاول اما ان يكون منفعة سابقة كالوجود والصحة والرزق
وغير ذلك وهو مستقبح عقلا لان احدنا لو اعطى واحدا الف دينار
ثم اخذ تكليفه المشاق بدون غرض ان يحصل له منفعة حالية او مآلية
فان ذلك مستقبح منه عقلا فلذا ههنا او لاحقة وهو المطلوب اذ لا
نعني بالثواب الا ذلك وايضا قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وامثاله يدل
على ان العمل يستدعي الثواب قلنا قد بينا انه لا غرض لفعله ولا علة
لحكمه بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واذا كان كذلك فنختار القسم الاول وهو
انه شرع التكاليف لا لغرض قوله العبث عليه محال قلنا استحالة العبث
بمعنى فعل شيء لا لغاية ممنوعة ومع ذلك اي ولكن سلمنا ان شرع التكاليف
لعوض فلم لا يكفي سوابق النعم والاستقباح ممنوع وانما يكون مستقبحا
ان لو كان شيء ما بالنسبة اليه تعالى مستقبحا وهو باطل لما عرفت كيف
والمعتزلة اي وكيف يكون التكاليف سببا لنعم سابقة مستقبحة
عند المعتزلة والحال انهم اوجبوا الشكر والنظر في المعرفة اي في
معرفته تعالى عقلا لما سبق من نعمه وهما من جملة التكاليف ضرورة
والاية لا تدل على الوجوب هذا جواب عن الوجه الثاني وهو
انا لا نسلم دلالة الاية على وجوب الثواب على الله تعالى بل على وقوعه
ولا يلزم من الوقوع الوجوب ولفظ الجزاء جواب دخل مقدر
تقرير الدخل ان الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب
ترتبه عليه نحو قول القائل ان احسنت الي فلك كذا تقرير الجواب
ان يقال لا نسلم ان جزاء الشيء يجب ترتبه عليه بل يكفي الاطلاق

كون الفعل علامة له ودليلا عليه قالت المعتزلة والخوارج انه
يجب عليه عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لان العفو يستوي بين
المطيع والعاصي لاشتراكهما في عدم الثواب والتسوية بينهما
تنافي العدل بالضرورة لكنه تعالى عدل اجماعا فبطل القول بالعفو
عن صاحب الكبيرة ولان شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم يكن بحيث
يقطع بالعقاب على الاتيان بالفسوق كان ذلك اي عدم
قطعنا بالعقاب اغراء منه تعالى عليه اي على الاتيان بالفسوق
لانا لو شككنا في العقاب على الفسوق وشهوة الفسوق ولذتها
مخلوقة فينا لم نترك الفسوق لاجل تحقق الوصول الى المشتهى
مع الشك في العقاب عليه ولانه تعالى اخبر ان الكافر والفاسق
يدخلان النار في مواضع شتى والخلف في خبره محال فيجب
دخولهما النار والجواب عن الاول انه وان لم يعذب العاصي
لكنه لا يثيبه اثابة المطيع فلا تسوية وعن الثاني ان تعلق
العقاب بالتهديد والتوعيد كاف في الاحجام عن المعاصي و
لا حاجة الى القطع وتوقع العفو قبل التوبة كتوقعه بالتوبة اي لو
كان العفو قبل التوبة يوجب اغراء الفاسق على ارتكاب المعاصي
لكان العفو بعد التوبة كذلك فتعين ما ذكرتم وانتم معترفون بالعفو عن
صاحب الكبيرة بعد التوبة فما يكون جوابا لكم عنه يكون جوابا لنا الا ان التائب
يردده في المعاد الى زمان التوبة مدحره عن المعاصي لانا نقول نجوز
انه تعالى يعفو عنه عن ارتكابها ايضا فاستويا وعن الثالث انها
يدل منها اي من تلك الايات على وجوب العقاب في نفسه اي على
ان العقاب على الكبيرة واجب في نفسه الذي هو المتنازع فيه عليه
انه يلزم وقوعه لان الكبيرة علة لوقوعه وايضا فالخلف عندنا
في الوعيد حسن اذ العفو عن الوعيد مستحسن عرفا فلا نسلم ان الخلف في
خبره مطلقا محال ثم المعتزلة والخوارج بعد ان اتفقوا وجوب عقاب

صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكافر
لوجوه الاول الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيدهم كقوله تعالى بلى من كسب
سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الثاني قوله تعالى في صنفهم وما هم
عنها بغائبين الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه للآيات
المذكورة الدالة على ذلك وذلك يسقط ما استحقه من الثواب لانتفائهما
من السابق وذلك هو القول بالاحباط المشهور من مذهبهم واجيب
عن الاول بان الخلود هو المكث الطويل واستعماله بهذا المعنى كثير
كما يقال فلان حبس حبسا مخلدا ويقال سند وقف مخلد وليس المراد
منه الاطول المكث وعن الثاني بان المراد بالفجار في الآيات المذكورة
الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة
وتوفيقا بينه وبين الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله
تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين قيل فيه نظر لانه ليس في
هذه الآية ما يدل على الحصر انما هو في قوله ان العذاب على من كذب
وتولى وكلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا
نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا لا يصلاها الا الاشقى
الذي كذب وتولى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه
والفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا سماهم
المؤمن حال ما وصفهم بالبغي الذي هو كبيرة ولهذا اي لما ذكرنا من
الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن
سليمان والمرجئة بانهم اي بان اصحاب الكبائر من اهل الايمان
لا يعاقبون وعن الثالث بمنع الاستحقاق ومنافاتهما اي انا
لا نسلم انه يستحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كان
الطاعة سببا لاستحقاق الثواب والمعصية سببا لاستحقاق

العقاب وهو ممنوع ولئن سلم الاستحقاقان فلا نسلم منافاة الاستحقاقين
وانما يلزم لو كان كل من الثواب والعقاب بشرط الدوام
وهو ممنوع فان الثواب هو المنفعة الخالصة والعقاب هو المضرة
الخالصة اعم من ان يكون دائما او لا او بان استحقاق العقاب لا يحبط
استحقاق الثواب فاما ان يحبط شيء على طريق الموازنة كما هو
مذهب ابي هاشم فانه ذهب الى ان الطاري يزيل من السابق بمقداره
ويبقى الزائد مثلا اذا كان الثواب عشرة اجزاء مثلا والعقاب
الطاري يسقط خمسة من الثواب ويسقط العقاب بالسوية
لخمسة من الثواب صافية عن شوب المعارض او لا يحبط
كما هو مذهب ابي علي فانه ذهب الى ان العقاب يحبط
من اجزاء الثواب بعدده حتى بنفسه ولا يحبط هو بعين المثال المذكور
يسقط العشرة من الثواب ويبقى الخمسة من العقاب
بحالها وكلاهما باطلان اما الاول فلان تأثير كل منهما اي من
الثواب السابق والعقاب الطاري في عدم الآخر اما ان يكون
معا او على التعاقب والاول باطل لاستلزامه وجودهما حال عدمهما
لان سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما معا لوجدا
معا ضرورة وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم
وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني لان المغلوب المحبط لا
يعود غالبا واما الثاني فلانه ابطال الطاعة وتضييع لها لان من كان
بهذا المذهب يستغني في عبادة الله تعالى من اول عمره الى آخره
ثم شرب جرعة خمر يكون حاله وحال من لم يعبد الله على السوية
لان عقاب شرب الجرعة ابطل ثواب تلك الطاعات ولم
يحبط منه شيء فقد صارت تلك الطاعات والعبادات ضائعة
ملغاة وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واما السمعيات
فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على

المعاصي عدل منه والعمل دليل اي عمل الطاعات دليل وعلامة
لحصول المتفضل بالثواب وعمل المعاصي دليل وعلامة لتحقق
العدل وهو العقاب لان الطاعة علة موجبة للثواب على
الله تعالى والمعصية علة موجبة للعقاب عليه تعالى لما عرفنا انه
لا يجب عليه شيء وكل ميسر لما خلق له فالمطيع ميسر لما خلق له
وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس
للعبد في ذلك تأثير والله تعالى بحكمته الموفق للطاعات سبحانه
وفاء بوعده بذلك في قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها ومعذب الكافر
المعاند الذي لم يجتهد في طلب الهدى في نيرانه ابدا تصديقا
لوعيده على الكفر في قوله ان الذين كفروا من اهل الكتاب و
المشركين في نار جهنم خالدين فيها الآية ويسقط وعيد المؤمن
العاصي لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي
قد عمل مثقال ذرة وليس لا اولا ان اعظم الخيرات فمحال ان يرى
ثوابه ولا يرى الثواب الا بعد الخلاص من العذاب اذ الثواب قبل
العذاب منتف بالاجماع ورؤية الثواب بعد الخلاص تدل
على انقطاع وعيده وقوله تعالى ان الله لا يغفر الذنوب خص عنه
الشرك لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء فبقي معمولا به في ساير الذنوب فوجب انقطاع العقاب
ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي
قال لا اله الا الله فيدخل الجنة فيسقط عقابه وهو المطلوب وهي
عفو الكافر البالغ في اجتهاده في تحصيل الحق الطالب
للهدى من فضله ولطفه اعلم ان الجاحظ وعبد الله بن الحسن
العنبري ذهبا الى ان عذاب الكافر الذي بالغ في الاجتهاد وطلب
الحق ولم يصل الى المقصود ينقطع لانه معذور فوجب ان لا يعذ

علامه

دائما لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج والباقون انكروا
ذلك وقالوا انه يكون معذبا ابدا وادعوا فيه الاجماع واما
قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فهو خطاب لاهل الدين
لا للكفار الخارجين من الدين اذ الذين لم يدخلوا في الدين والمصنف لم
يجزم بشيء واختار امكان العفو وهو غير بعيد فان قيل القول بدوام
الثواب والعقاب غير معقول اذ القوى الجسمانية لا تقوى على
افعال غير متناهية لانها تنقسم بانقسام محالها فقوة نصف
الجسم نصف قوة الجسم فحينئذ نسألها اي نسأل القوة الحالة في
نصف محلها اذا حركت جسما يعني نصف قوة كل الجسم من مبدا
معين فاما ان تحرك حركات متناهية فيكون تحريك الكل
اي تحريك كل القوة لكل الجسم من ذلك المبدا ضعف تحريك
الجزء لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين فكما ان قوة كل الجسم
ضعف قوة نصفه كذلك تحريك كل القوة ضعف تحريك نصفها
وضعف المتناهي متناه فيلزم ان يكون تحريك كل القوة لكل الجسم
متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف او تحرك نصف الجسم حركات غير
متناهية فكل القوة اذا حركت كل الجسم ان لم تزد عليها اي على
قوة نصف الجسم بان يكون حركات كل الجسم مساوية لحركات نصف
الجسم كان الشيء مع غيره اي نصف القوة مع النصف الآخر كلا مع
اي كالشيء لا مع غيره يعني كنصف القوة بدون النصف الآخر فيكون
الكل مساويا للجزء وهو محال وان زادت كل القوة على قوة نصف
الجسم بان يكون حركات كل القوة زائدة على حركات نصف القوة
او نسبة الاثرين نسبة المؤثرين فاثر القوة الزائدة يكون زائدا
على اثر القوة الناقصة والغرض ان الجسم تحركا من مبدا واحد
وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه وهو
محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يمكن بقاؤه

البدن وبقاء قواه دائما فلا يكون الثواب والعقاب دائمين
اذ دوامهما بدون دوام البدن غير معقول وللقائل ان يقول
استحالة الزيادة على غير المتناهي ممنوعة فان تضعيف الالف
الى غير النهاية ازيد من تضعيف الواحد الى غير النهاية وايضا
حركات فلك القمر زائدة على حركات فلك زحل مع انهما غير متناهيين
فان قلت يجوز تحريك كل القوة وتحريك نصفها لكل الجسم والنصف
غير متناسبين ولا يلزم كون الشيء مع غيره كهو لا معه اذ كل القوة
ليس محركا لنصف الجسم حتى يلزم ذلك بل هو محرك لكل الجسم
فكما ان النصفين من كل القوة مجتمعان في كل القوة فالنصفان
من كل الجسم مجتمعان فيه فلا يلزم ما ذكرتم قلت ان الجسم من حيث
هو جسم لا يقتضي التحريك ولا يمنعه واذا كان كذلك فالقوة الحالة
في الجسم لما اقتضت تحريك الجسم فلا يمكن ان يعرض بسبب كبر الجسم
وصغره تفاوت في القبول والا لكان الجسم من حيث هو مانعا
عنه وهو باطل واذا لم يعرض تفاوت بسبب كبر الجسم وصغره فلا دخل
لاجتماع نصفي الجسم في ذلك فالقابل للتحريك في الكل والنصف غير
مختلف والتحريكان مختلفان فلو كان تحريكهما متساويا يلزم كون
الشيء مع غيره كهو لا معه ضرورة وايضا فالمؤلفة اي الابدان المؤلفة
من الاجزاء الاصلية للبدن المعاد مؤلفة من العناصر الاربع لا محالة
الحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول بالكلية اذ الرطوبة التي في
بدنه غير متناهية ضرورة وينقضي الى انطفاء الحرارة بالكلية لفناء
الرطوبة التي هي مادة الحرارة وخراب البدن واذا كان الحال كذلك
فكيف يدوم الثواب والعقاب وايضا لو كان العقاب
في النار دائما لكانت الحيوة باقية دائما لاستحالة تعذيب الجماد
لكن دوام الحيوة مع دوام الاحراق غير معقول لان الاحراق يبطل
اعتدال المزاج الذي هو شرط الحيوة قلنا اما الاول فمبني على

نفي الجوهر الفرد اذ لو كان الجوهر الفرد موجودا لا يلزم من انقسام
القوة لانقسام محلها لجواز ان تكون القوة حالة في جوهر فرد
من الجواهر الفردة التي تركبت منها الجسم ولا يمكن انقسامه
يلزم انقسام القوة وسريان القوة في محلها اذ لو لم تكن سارية
في محلها لا يلزم من انقسام المحل انقسامها وسقط وان تحرك
القوة قوة اذ لو لم تكن قوة لم تحرك نصف الجسم اصلا والبرهان
لم يتم عليها اي على المقدمات الثلث ومع ذلك فانه منقوض
بحركات الافلاك اي النفوس المنطبعة فيها فانها قوى جسمانية
تقوى على افعال غير متناهية عندهم ومدفوع عندنا اي وان
سلمنا صحة الدليل تفصيلا واجمالا فهو مدفوع عندنا لان القوى عندنا
عرض فلعله يحدث ويتجدد بناء على ان العرض لا يبقى زمانين فيكون
هناك قوى متعاقبة غير متناهية تقوى على افعال غير متناهية والوجه
والدليل المذكور لم يدل على امتناع هذا بل على امتناع صدور
الافعال الغير المتناهية من قوة واحدة جسمانية واما الثاني
فممنوع لان القول بكون الابدان مؤلفة من العناصر مبني على
القول بالمزاج وتركب المواليد اي الحيوان والنبات والمعدن
من العناصر وهو ليس بقطعي وتأثير الحرارة في الرطوبة انما يفضي
الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء على الغذاء بمقدار ما يتحلل منه دائما
لكنه ممنوع وكذا الثالث لان اعتدال المزاج ليس شرطا للحيوة عندنا
بل هي باقية بابقاء الفاعل المختار وانصار الحيوانات ما يعيش في
النار والسمندر كالسمندر فلا يبعد ان يجعل الله تعالى بدن الكافر
بحيث يتألم بالنار ولا يحترق ولا يموت بها فلم قلتم ان ذلك ممتنع
الخامس في اثبات العفو والشفاعة من محمد عليه السلم لاصحاب
الكبائر اما الاول فهو العفو فلقوله تع وهو الذي يقبل
التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تع او يوبقهن

بما كسبوا ويعفو عن كثير فان الاية تدل على عفوه تعالى
وكذا الاجماع يدل على انه عفو وهو اي العفو انما يتحقق في ترك العقاب
المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغاير قبل التوبة
وعلى الكباير بعدها فان غفرانهما واجب على الله تعالى عندهم
فالمعفو هو الكباير قبلها وهو المطلوب وقوله ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي قبل التوبة يعني المراد
انه يغفر ما دون الشرك وهو الكباير قبل التوبة والا لم يتوجه الفرق
بين الشرك وما دونه في غفرانهما فانه بعد التوبة لا فرق بينهما في
غفرانهما ولا التعليق بالمشية على رايهم فان الغفران بعد التوبة
واجب عندهم والواجب لا يجوز تعليقه بالمشية وقوله تعالى وان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم والمغفرة انما يتحقق باسقاط العذاب
عمن يستحقه وهو صاحب الكبيرة قبل التوبة وامثال ذلك كثيرة واما
الثاني وهو اثبات شفاعة محمد عليه السلام لاصحاب الكباير
فلانه امر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستغفار لذنوب المومنين
وقال واستغفر لذنبك وللمومنين والمومنات وصاحب الكبيرة
مومن لامر يستغفر لذنبك له صيانة لعصمته اي عصمة النبي عليه
عن مخالفة امره تعالى وليعمل منه تحصيلا لمرضاته لقوله تعالى ولسوف
يعطيك ربك فترضى وقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل
الكباير من امتي فانه يدل على ان شفاعة النبي حاصلة لاهل
الكباير سواء كان قبل التوبة او بعدها احتجوا اي المعتزلة
على ان شفاعة النبي عليه السلم لا اثر لها في اسقاط العذاب
بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا فانه لو اثرت الشفاعة
لاجزت نفس عن نفس شيئا وهو مناف لمقتضى الاية وقوله
وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والفاسق ظالم فلا يكون له
شفيع يقبل شفاعته وقوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة

ولا شفاعة فان هذه الاية بظاهرها تنفي جميع الشفاعات وقوله
وما للظالمين من انصار ولا شك ان الشفيع من الانصار فلا يكون لهم
شفيع والجواب انه غير عامة في الاعيان ولا في الازمان فلا يتناول بانها
محل النزاع وان سلمت عمومها فهي مخصوصة بما ذكرناه من الايات
الدالة على ثبوت شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم في حق العصاة
فانه اذا تعارض العام والخاص خص العام جمعا بين الدليلين علم ان
الامة اتفقت على شفاعة محمد عليه السلام الا ان المعتزلة قالوا انها تؤثر
في ايصال زيادة النعم الى اهل الثواب وقال اصحابنا انها تؤثر
فيه وفي اسقاط العقاب عن اهل العقاب السادس في
اثبات عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت و
قبل البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها
غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
فان الاية صريحة في ثبوت العذاب في القبر لانه عطف عذاب
القيمة عليه فعلم انه غيره وليس غير عذاب القبر اتفاقا وفي قوم
نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب فادخال النار عقيب
الاغراق قبل البعث اذ الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب
الاغراق وقوله تعالى حكاية عن اهل النار ربنا امتنا اثنتين و
احييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في القبر حيوة وموتا اخر
والا لم يكن الاحياء مرتين والاماتة كذلك احتج المخالف
للقول بعذاب القبر بقوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها
الموت الا الموتة الاولى فان الاية تدل على ان اهل الجنة لا يذوقون فيها
الا الموتة الاولى فلو كان في القبر حيوة اخرى وموت اخر لها
لذاقوا موتتين فيكون منافيا لما دل عليه الاية بتصريحها فقول الاية
لم يدل الا على عدم احياء اهل الجنة ولم يدل على عدم احياء اهل
النار وتعذيبهم الا ان يقال لا قائل بالفصل فان من قال بعدم

احياء اهل الجنة قال بعدم احياء اهل النار وقوله تعالى وما انت بمسمع من
في القبور فانه يدل على انه لا يمكن اسماع من في القبور فلو كان المدفون
في القبر حيا لامكن اسماعه لكونه منافيا للاية واجيب عن الاول
بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا
به لا وحدة الموت فان الله تعالى احيى كثيرا من الناس في زمان
موسى وعيسى صلوات الله عليهما واماتهم ولقائل ان يقول فيه بحث
لان الموتة فعلة للوحدة سيما وقد وصفت بالاولى وعن الثاني ان
عدم اسماعه اي عدم اسماع النبي للمدفون في القبر لا يستلزم عدم
ادراك المدفون السامع في سائر المسموعات من الصراط والميزان
ونظاير الكتب واحوال الجنة والنار والاصل فيهما انهما امور ثبتت
بخبر الصادق وقوعها فيكون حقا والا لم يكن الصادق صادقا
قالت المعتزلة العقل الصراط والميزان باطل اما الصراط فلان من
اثبته وصفه بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف كما ورد
الحديث الصحيح وانه لا يمكن العبور عليه وان امكن ففيه تعذيب المؤمن
ولا عذاب عليهم يوم القيمة واما الميزان فلان الاعمال اعراض
ان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف بالخفة والثقل
ايضا فالوزن للعلم بمقدارها وهو معلوم لله تعالى فلا فائدة فيه فيكون
قبيحا ينزه عنه الرب تعالى قلنا في الجواب عن الاول القادر المختار
يمكن من العبور عليه ويسهل على المؤمنين كما جاء في الحديث في صفة
الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح
الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يحوز رجلاه ويعلق يداه ومنهم
من يجر على وجهه وفي الجواب عن الثاني ان كتب الاعمال هي التي
توزن وحديث العرض من الوزن القبيح والعقل قد جوزنا الثاني
في الاسماء الشرعية اي المنقولات الشرعية عقد هذا المبحث لبيان ان الاسماء
ولم ينقل الا اسما واحدا الايمان في اللغة التصديق قال الله تعالى حكاية

عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق وقال عليه السلم
الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اي تصدق
وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ضرورة عند
ومعنى كونه معلوما ضرورة ان يكون مشهورا بحيث يعلم كونه من
الدين ضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة
حرمة الخمر والزنا وانما قلنا انه يكون مشهورا بهذه الحيثية لان
منكر ما لا يكون بهذه الحيثية لا يكون كافرا كمنكر الاجتهاديات فان
قيل لزم بناء على هذا التعريف ان يكون شاد الزنار ولابس
الغيار مؤمنا اذا كان مصدقا قلنا جعله النبي علامة للتكذيب
فحكمنا عليه بذلك فان قلت لو كان الايمان هو التصديق لم
يكن المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل
حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من امن في الحال
او الماضي لا لانه حقيقة فيه بل لان الشارع اعطى الحكمي حكم المحقق
وعن كلمتي الشهادة عند الكرامية قالوا سوا لان النبي صلى الله
عليه وسلم والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن
اتى بها ولا يستفسرون عن علمه وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين
قلنا هذا معارض بالاجماع على ان المنافق كافر وبنحو قوله تعالى قل
لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا نزاع في ان يسمى ايمانا لغة وانه
يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فيما عنه وبين الله تعالى
ثم نقول بل حكم ان من صدق ثم بالعكس بالكلمتين لمنعه مانع
من خرس او غيره ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع وعن اعمال الواجبات
والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وعن مجموع ذلك عند
اكثر السلف فانهم قالوا الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالاركان والذي يدل على خروج العمل عن مفهومه عطفه
عليه في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى

والذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه عطف المعاصي او الاجتناب عن المحرمات في الاية الثانية عليه والعطف
في الاية الاولى والاجتناب عن المحرمات في الاية الثانية عليه والعطف
يقتضي المغايرة فان قيل العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل
فلا يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهومه اجيب
بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم تكرار بلا فائدة واما قوله
تع وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فهذا اشارة
الى جواب دليل المعتزلة تقرير الدليل لو لم يكن العمل بالاركان داخلا في
مفهوم الايمان لما جاز اطلاق لفظ الايمان على الصلوة فانها ليست
نفس مفهومه ولا لازمه فلو لم تكن جزءه لم يصح اطلاقه عليها ضرورة
عدم صحة اطلاق اللفظ على ما ليس بمدلوله المطابقي والتضمني والالتزامي
وتقرير الجواب انا لا نم انه اطلق الايمان على الصلوة بل معناه وما
كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلم يطلق الايمان على
العمل وايضا لو حمل على الصلوة وحدها يكون على طريق المجاز لانه يكون
من قبيل اطلاق الكل وارادة الجزء على مذهبكم وذلك من قبيل المجاز
والاصل عدمه واما قوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون
شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن
الطريق فمعناه شعب الايمان بمعنى المضاف محذوف هذا
اشارة الى مذهب اكثر السلف والجواب عنه تقرير ان النبي
صلى الله عليه وسلم جعل الايمان عبارة عن المجموع تقرير الجواب
ان معنى الحديث شعب الايمان بضع وسبعون شعبة لا ان الايمان
نفسه كذلك والا لكان اماطة الاذى داخلا فيه وليس كذلك لان اماطة
الاذى داخلة وفاقا قيل فيه نظر فان ابا الهذيل ذهب الى ان الايمان
اسم لفعل الطاعات بأسرها واجبة كانت او مندوبة ومع يكون اماطة
الاذى داخلة في مفهومه اقول المصنف لم يدع الاجماع فيه بل اتفاق اكثر
اكثر السلف لان الكلام معهم

الباب الثالث في الامامة

قيل الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا وينقض بالنبوة والاولى
ان يقال هي خلافة شخص من الاشخاص للرسول صلى الله عليه وسلم
في اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه فخرج
من التعريف من نصبه الامام في ناحيته والمجتهد والآمر بالمعروف
وفيه مباحث الاول في وجوب نصب الامام اوجبه الامامية والاسمعيلية
على الله تعالى والمعتزلة والزيدية علينا عقلا كذا ذكر في الاربعين
وشرح المحصل وغيرهما ان مذهب المعتزلة والزيدية في ذلك مذهب
اصحابنا وما نسبه المصنف اليهم هو قول الجاحظ والكعبي وابي الحسين
البصري واصحابنا سمعا ولم يوجبه الخوارج مطلقا اي لا عقلا ولا
سمعا ولا في الوقت الامن ولا في وقت ظهور الفتن ومنهم من
فصل فقال بعضهم يجب عند الامن دون الفتنة وقوم بالعكس
لنا مقامان بيان وجوبه علينا سمعا وعدم وجوبه على الله تع اما الاول
فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع الا به لان البلد اذا اشتغر اي
خلا عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي ويدرأه
اي يدفع باس الظلمة اي شدتهم وظلمهم عن المستضعفين استحوذ
اي غلب عليه اي على اهل البلد الشيطان وفشا فيه الفسوق
والعصيان وشاع الهرج اي الفتنة وقيل القتل والمرج اي الاختلاط
والاضطراب ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب بالاجماع
الانبياء عند من لا يقول بالحسن والقبح العقليين وباتفاق العقلاء
في جميع الاديان عند من يقول بهما وهذا الدليل لم يدل الا على
وجوب ان يكون لكل بلد حاكم واما على ان يكون رياسة عامة
فلا فقيل ان صغرى هذا القياس عقلية وانتم غير قائلين بحكم العقل
وجوابه انا لا نقول بابطال حكم العقل مطلقا بل فيما يتعلق بالثواب
والعقاب والصغرى ليست من هذا القبيل فان قيل ولكن
اي كما ان نصب الامام يقتضي هذه المصالح يحتمل مفاسد

ايضا اذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد او يستولى
عليهم فيظلمهم او يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرياسة الى مزيد مال
فيغصب منهم واذا تعارضا تساقطا قلنا الاختلالات التي ذكرتم و
ان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة فان هذه الاختلالات
الحاصلة من نصب الامام اذا قوبلت مفاسدها المترتبة عليه بالمفاسد
الحاصلة من عدم نصب الامام تكون مرجوحة قليلة وترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير واما الثاني فلما بينا انه لا يجب على الله شي
بل هو الموجب لكل شي احتجت الامامية بان نصب الامام لطف
لانه اذا كان امام كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز
عن المعاصي اقرب مما اذا لم يوجد فان العقلاء يعلمون بالضرورة
انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب ويزجرهم عن المعاصي
ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد
واللطف على الله تع واجب على التمكين والجامع كون كل منهما ازاحة قياسا مع
لعذر المكلف فان الله تع لو لم ينصب اماما كان للمكلف ان
يقول الهي اردت حصول الطاعات مني لكن ما نصبت لي اماما
كما يمكن ان يقول الهي اردت فعل الخير مني لكن ما مكنتني من فعله فكما ان
التمكين يجب لازاحة العذر يجب اللطف ايضا والجواب بعد تسليم
المقدمات الباطلة ان اللطف يعني لا نسلم ان نصب الامام لطف
فانه انما يكون لطفا اذا كان خاليا عن شوائب المفاسد وهو ممنوع
ولئن سلم ان نصب الامام لطف ولكن لا نسلم ان اللطف واجب على الله تع
ولا نسلم ان التمكين واجب على الله تع فانا قد بينا انه لا يجب على الله تع شي
[illegible] تسليم هذه المقدمات الباطلة فاللطف الذي ذكرتموه انما
يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه اذ لو كان مختفيا
او ضعيفا لم يحصل بسببه انزجار عن القبائح ولا رغبة في الطاعات
وانتم لا توجبونه وكيف يكون نصب الامام لطفا واجبا ولم يمكن

من عهد النبوة الى امامنا امام على ما وصفوه فيكون الله تع تاركا للواجب
فيكون مذموما عقلا بناء على رايهم وهذا تشنيع جيد الثالثة في صفات
الائمة وهي تسع الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه
ليتمكن من ايراد الدلائل على المطالب الاصولية وحل الشكوك والشبه
وليتمكن من الفتوى والحكم في الوقائع الثانية ان يكون ذا راي
وتدبير بتدبير الحرب والسلم اي الصلح وسائر امور السياسة الثالثة
ان يكون شجاعا لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه
عن اقامة الحد وجمع تساهلوا في الصفات الثلث المذكورة وقالوا
نصب من كان موصوفا بها اذا لم يكن هو موصوفا بها لانها قلما توجد
فيكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب ما قدمنا
الرابعة ان يكون عدلا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم
وابضاعهم فلو كان فاسقا فربما يصرف فيها بحسب اغراض نفسه
فيضيع الحقوق الخامس والسادس العقل والبلوغ اما العقل
فلان الصفات التي ذكرنا مما لا يحصل الا معه اقول فاشتراطها
يغني عن اشتراطه واما البلوغ فلان الغالب من حال الصبيان
ان لا يحصل لهم من الهمة ما يحصل للرجال الكاملين ولقصور عقلهم
السابعة الذكورة فانهن ناقصات عقل ودين والامام يجب ان يكون
موصوفا بكمال العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد مستحقر
بين الناس مشتغل بخدمة السيد والامام يجب ان يكون معظما
بين الناس مطاعا فارغا للقيام بمصالح الامة التاسعة كونه قرشيا
خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا وجهان الاول قوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش واللام في الجمع حيث لا عهد للعموم والاستغراق
نقلا عن ائمة النحو وههنا ليس للعهد اتفاقا فيكون للاستغراق
فيصدق كل امام قرشي وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل من
ليس بقرشي ليس بامام وهو المطلوب والثاني قوله عليه السلم

الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا الامر فنقول ظاهر الحديث
الاخبار بانهم يكونون من قريش الى ان يتركوا الطاعة والاستقامة
فهو انما يدل على الوقوع لا على الوجوب وعلى تقدير التسليم فهو معدله والدعوى
مطلقه ولا نشترط فيهم العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية
لنا انا سنبين انشاء الله تعالى امامة ابي بكر والامة اجمعت على كونه
غير واجب العصمة لا اقول انه غير معصوم احتجوا بان وجه الحاجة
الى الامام اما ان المعارف الالهية لا يعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب
التعليم وهم الاسمعيلية فانهم قالوا ان معرفة الله تعالى لا تحصل بمجرد
النظر ولا بد من معلم كما مر او تعليم الواجبات العقلية او تقريب المكلفين
الى الطاعات كما هو مذهب الاثنا عشرية وذلك لا يحصل الا اذا
كان الامام معصوما ليعتمد على قوله وفعله وبان احتياج الناس الى
الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز الخطاء عليه ايضا لاحتاج الى امام
اخر وتسلسل او دور وكلاهما محالان وبقوله تعالى اني جاعلك للناس
اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فان الاية دلت على
ان عهد الامامة لا يصل الى الظالم اذ العهد المسلوب اعم من الامامة
والفاسق ظالم لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه ويلزم من ذلك ان لا يكون من
يصل اليه الامامة الا يكون فاسقا ولا معنى لاشتراط العصمة الا ذلك والجواب
عن الاولين بمنع المقدمات اما منع مقدمات الاول فبان نقول لا نم
انحصار وجه الحاجة فيما ذكرتم وما ذكرتم في بيانه فقد سبق الكلام عليه
سلمنا لكن لا يلزم منه وجوب العصمة بل يلزم منه ان يكون عدلا وهذا
لا يكفي في اشتراط العصمة واما منع مقدمات الثانية فبان نقول لا نم انه لو
جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام اخر فانا قد بينا ان ابا بكر امام
صحت امامته وجاز عليه الخطاء اجماعا وليس يحتاج الى امام اخر والا لم
يصح امامته صح وعن الثالث بان الاية تدل على ان شرط الامام
ان لا يكون متصلا بالذنوب التي يتصل بها العدالة الا ان يكون معصوما

فان الظلم في مقابلة العدالة ولا يلزم من كونه غير ظالم ان يكون
معصوما بل يلزم ان يكون عدلا الثالث فيما يحصل به الامامة
الاجماع على ان تنصيص الله ورسوله والامام السابق اسباب
مستقلة في ذلك اي في ثبوت امامته انما الخلاف فيما اذا بايعت
الامة شخصا مستعدا لها او استولى بشوكته على خطط الاسلام
فقال بها اي بامامتها اصحابنا والمعتزلة لحصول المقصود من الامام
بهما اي بهذين التخصيصين لان المقصود من نصب الامام دفع الضرر
الذي لا يندفع الا به وهذا حاصل بهما والا لم يكونا مستعدين
للامامة وقد فرضنا مستعدين صح وقالت الزيدية كل فاطمي
عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما فعلى هذا يجوز تعدد
الامام وهو خلاف الاجماع وانكرت الامامية ذلك مطلقا اي انكر
الامامية ثبوت الامامة ببيعة الامة او بالاستيلاء بالشوكة
او بالدعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا
لها او لا وقالوا لا تثبت الامامة الا بالتنصيص من الله تعالى او
من الرسول عليه السلام او من الامام السابق واحتجوا على
ذلك بوجوه الاول ان اهل البيعة لا يتصرف لهم في امر غيرهم من
احاد الناس في اقل مهم فكيف يولونه اي الغير عليهم اي على
هولاء فان من لا يمكن له التصرف في اقل امر لا في الاصحاء كيف
يمكن له ان يولي الغير على التصرف في نفوس اهل الشرق
والغرب وفي دمائهم واموالهم وفروجهم الثاني ان اثبات الامامة
بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع
منهم التحارب الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا
الامامة فانها اعظم من القضاء الرابع ان الامام نائب الله
ورسوله فلا تثبت خلافته الا بقول الله او بقول رسوله
لان نيابة الغير لا يحصل الا باذن ذلك الغير واجيب عن الاول

بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير متمكن من التصرف
فيه في امر المشهود عليه والحاكم يصير بقوله متمكنا من التصرف فيه
والحكم عليه وعن الثاني بان القصد يندفع بترجيح الاعلم الاورع
الاسن الاقرب الى الرسول صلى الله عليه وسلم وعن الثالث
بمنع الاصل فانا لا نسلم عدم انعقاد القضاء بالبيعة لخلاف
فيه سيما اذا خلت البلاد عن الامام فان عند وجود الامام
يمكن الرجوع اليه واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة
تحصيلا للمنافع المنوطة به ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه وعن
الرابع بانا نسلم ان شان الله ورسوله لا يعطى الا باذن الله او اذن
رسوله لكن لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة او ظهور الشوكة للمتغلب
المستعد للامامة كاشفا عن كونه اماما نائبا لله تع ولرسوله
ودليلا عليه اي على انه امام نائب لله تع ولرسول الله لا انه مثبت لذلك
من دليل الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد
رسول الله ابو بكر وخالفت الشيعة فيه جمهور المسلمين وزعموا
ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن
ابي طالب كرم الله وجهه ويدل عليه وجوه الاول قوله تع وعد
الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم
وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا
ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون فان الله وعد بعض
الصحابة بالاستخلاف والتمكين بدليل قوله منكم فالموعود هو
بالاستخلاف والتمكين اما علي رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده
كمعوية ومروان ويزيد او ابو بكر ومن بعده ومنهم الخلفاء الثلثة
والاول باطل اجماعا اما عندنا فلصحة خلافة الخلفاء الاربعة
وعدم صحة خلافة معوية ويزيد ومروان فانهم ملوك لا خلفاء واما

واما عند الشيعة فلانهم لم يكونوا من الذين امنوا وعملوا الصالحات
فتعين الثاني وهو المطلوب لا يقال المراد علي والحسن والحسين
رضي الله عنهم لانا نقول ان الحسن والحسين ما زال خوفهما بل كانوا
ابدا في التقية والخوف وللقائل ان يقول ما ذكرتم انما يصح ان لو
كان المراد بالاستخلاف جعلهم خلفاء اي رؤساء ورياسة عامة
في الدين والدنيا لكنه ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد بالاستخلاف
مدلوله اللغوي حتى يكون المراد اكثر الصحابة ويكون معنى قوله
تع ليستخلفنهم ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم
فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني
اسرائيل اذ اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم
الثاني قوله تع قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم
اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله
اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما
والداعي المحظور مخالفته ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله
تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها
ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا
فانه يدل على منع الرسول عليه السلام اياهم عن متابعته فلا يجوز
ان يدعوهم اليها ولا علي لانه ما حارب الكفار في ايام خلافته
والمفهوم من الاية ان هذه المحاربة مع الكفار لقوله او يسلمون
اي الى ان يسلموا ولا احد ممن بعده دعاهم فتعين من كان قبله
اي قبل علي ثم ان الله تع اوجب طاعته حيث قال فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا
اليما فيكون اماما ومتى صحت امامة واحد منهم صحت امامة ابي
بكر اذ لا قائل بالفرق وللقائل ان يقول لا نم انه لا يجوز ان يكون
المراد محمدا عليه السلام قوله قل لن تتبعونا لا يدل على ذلك فانه يدل على

ان المخلفين لا يتبعون محمدا في فتح خيبر فانهم قالوا لاصحاب النبي
ذرونا نتبعكم فقال تع في حقهم يريدون ان يبدلوا كلام الله اي وعد
الله تع لاهل الحديبية بغنيمة خيبر خالصة ارادوا تغيره وتبديله بان يكونوا
فيها قل يا محمد للمخلفين لن تتبعونا في فتح خيبر كذلكم قال الله من قبل
اي قال الله بالحديبية من قبل فتح خيبر وقبل مرجعنا اليكم ان غنيمة
خيبر لمن حضر الحديبية لا تشركهم فيها غيرهم هكذا قاله ابن عباس
ومجاهد وغيرهما وليس المراد انهم لا يتبعون محمدا مدة حيوته في
حرب من الحروب الثالث انه صلى الله عليه وسلم استخلف اي
ابا بكر في الصلوة ايام مرضه وما عزله فيبقى كونه خليفة في الصلوة
بعد وفاته واذا ثبتت خلافته فيها ثبت في غيرها لعدم القائل بالفصل
الرابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا
عضوضا الملك العضوض هو الذي يكون فيه ظلم لرعيته كانه يعضهم
وكان خلافة الشيخين ثلث عشرة سنة وخلافة عثمن اثني عشر
وخلافة علي خمس سنين وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة
وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء الخامس ان الامة اجمعوا على
امامة احد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس ثم بطل القول
بامامة علي والعباس فتعين القول بامامته اما الاجماع فمشهور
مذكور في كتب السير والتواريخ فانه ذكر فيها ان الانصار لما نازعوا
والزمهم ابو بكر رضي الله عنه بان الائمة من قريش صار القول
باحد الثلثة اجماعا واما بطلان القول بامامتهما فلانه لو كان الحق
لاحدهما لنازع ابا بكر وناظره واظهر عليه حجة ولم يرض بخلافته فان
الرضا بالظلم ظلم وفيه نظر لجواز ان يكون عدم اظهارهما النزاع
للخوف من ثوران الفتنة حين عدم استقرار الدين وقرب
العهد بالنبي عليه السلام مع كثرة الاعداء والمعاندين قيل
الحق كان لعلي لا انه اعرض عنه اي عن حقه تقية اي اتقاء

على نفسه قلنا كيف يتصور التقية في حقه رضي الله عنه وكان هو
في غاية الشجاعة والشهامة مصدر شهم بالضم فهو شهم اي جلد
ذكي الفؤاد وكان فاطمة الزهراء رضي الله عنها على شانها
زوجة له واكثر صناديد القريش وسادتهم معه كالحسن والحسين
والعباس مع علو منصبه فانه قال له امدد يدك لابايعك
حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف
عليك اثنان والزبير مع نهاية شجاعته سل السيف وقال
لا ارضى بخلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة وراس بني امية
قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملان
الوادي خيلا ورجلا يريد بتيم ابا بكر فانه كان من قبيلة تيم بن مرة
والانصار نازعهم ابو بكر ومنعهم الخلافة وكان ابو بكر شيخا
ضعيفا عديم المال قليل الاعوان احتجت الشيعة على امامة علي
رضي الله عنه بوجوه الاول قوله تعالى انما وليكم ورسوله
والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون فالمراد من الولي اما الناصر او المتصرف لا غير
تقليلا للاشتراك الذي هو خلاف الاصل والاول باطل
لعدم اختصاص النصرة بالمذكور لقوله تع والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض فتعين الثاني فثبت ان المؤمن الموصوف
مستحق التصرف في امور المسلمين والمفسرون ذكروا
ان المراد منه علي بن ابي طالب لانه كان يصلي فساله سائل
فاعطاه خاتمه راكعا فنزلت والمستحق للتصرف هو الامام
فثبت انه امام ويقرب منه قوله عليه اي يقرب من التمسك
بهذه الاية التمسك بقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي
مولاه اي من كنت متصرفا في اموره واليا عليه فعلي متصرف
في اموره وال عليه والنبي كان متصرفا في جميع امور الناس

ووالياً عليهم فيكون علي ايضا كذلك فيكون اماما وهو المطلوب
الثاني قوله صلى الله عليه وسلم انت مني بمنزلة هرون من
موسى وكان هرون خليفة لقوله تعالى واذ قال موسى
لاخيه هرون اخلفني في قومي فيكون علي ايضا خليفة
النبي اذ منزلته عند النبي منزلة هرون عند موسى لا اي على
اي هرون توفي قبله اي قبل موسى عليهما السلام و
عاش بعد النبي صلى الله عليه وسلم وهرون لو عاش
بعد وفات موسى لكان خليفة له اذ الغرض من الاستخلاف
رعاية مصالح الرعية وذلك بعد الموت اهم الثالث قوله عليه السلم
مشيرا اليه سلموا على امير المؤمنين واخذ بيده هذا خليفتي فيكم بعد
موتي فاسمعوا واطيعوا له اقول هذا انما يدل على انه خليفة بعد
موته في الجملة واما على ان لا تتخلل بينهما خليفة اخرى فلا الرابع
ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة وهم علي وابو بكر
وعباس وبطل القول بامامة ابي بكر وعباس لما مر ان
الامام يجب ان يكون واجب العصمة وان يكون منصوصا عليه
وهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين
القول بامامة علي رضي الله عنه الخامس انه لا بد وان يكون
الرسول صلى الله عليه وسلم نص على امامة معين تكميلا لامر
الدين واشفاقا على الامة فانه يرشدهم الى الاشياء جزئية
مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه صلى الله عليه وسلم
كان اذا سافر من المدينة مدة يسيرة استخلف فيها من يقوم
بامور المسلمين ومن هذه سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم
الى من يتولى امرهم الذي هو اجل الاشياء وانفعها واعمها فائدة
ولم ينص لغير ابي بكر وعلي بالاجماع ولا لابي بكر والا لكان توقيفه
الامر على البيعة معصية وذلك يقدح في امامته فتعين تنصيصه

لعلي السادس ان عليا افضل الناس بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من انفسنا
في قوله تعالى حكاية وانفسنا وانفسكم علي ولا شك انه ليس
نفس محمد بعينه بل المراد به اما انه بمنزلته او اقرب الناس
اليه وكل من كان كذلك كان افضل الناس بعده ولانه
كان اعلم الصحابة لانه كان اشدهم ذكاء وفطنة واكثرهم
تدبرا ورواية وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام الرسول
عليه السلام بارشاده وتربيته اتم وابلغ وكان مقدما
في فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها فان اكثر فرق
المتكلمين ينتسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم الى قوله
نقل انه ذكر في خطبه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة
والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام الصحابة والعلماء
يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء ياخذون برايه وقد قال
صلى الله عليه وسلم اقضاكم علي والاقضى يجب ان يكون
اعلم وايضا فاحاديث كثيرة كحديث الطير والخبر حديث
خيبر وردت شاهدة على كونه افضل والافضل يجب
ان يكون اماما لان الامام متبوع لغيره فلو لم يكن افضل
من غيره لكان الاكمل تابعا للانقص وهو مستقبح عقلا
وشرعا اما حديث الطير فهو انه عليه السلام اهدي له
طير مشوي فقال صلى الله عليه وسلم اللهم ائتني باحب خلقك
اليك ياكل معي فجاءه علي رضي الله عنه واكل معه والاحب
الى الله تعالى هو من اراد الله تع زيادة ثوابه وليس في
ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي صلى الله عليه وسلم
والملائكة لانه قال ائتني باحب خلقك اليك والاتي الى النبي
يجب ان يكون غير النبي فكانه قال احب خلقك اليك غيري

ولقوله ياكل شي ويعبده لانه باحب خلقك اليك من ياكل
لياكل شي والملائكة لا ياكلون وبتقدير عموم اللفظ للكل
فلا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي عليه السلام والملائكة
عليهم السلام تخصيصه بالنسبة الى غيرهما واما حديث خيبر
فهو ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا بكر رضي الله عنه الى
خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر رضي الله عنه فرجع منهزما فبات
رسول الله صلى الله عليه وسلم مغموما فلما اصبح خرج الى
الناس ومعه الراية فقال لاعطين هذه الراية رجلا يحب
الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض
له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين علي
فقيل انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية
وذلك يدل على ان هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر
رضي الله عنهما وكانت في علي الا ترى ان السلطان اذا ارسل
رسولا في بعض مهماته ولم يكف الرسول ذلك المهم على وفق
راي السلطان فيقول لارسلن في ذلك المهم رسولا في
كافيا ايا بالامور يعلم منه ان هذه الصفات ما كانت في
الرسول الاول وان الثاني افضل وللقائل ان يقول
الذي يفهم منه كون هذا المجموع غير حاصل فيهما ويكفي في صدقه
عدم كونهما كرارين غير فرارين وذلك لا يوجب نقصانا في
الفضيلة والجواب عن الاول ان المراد الناصر وعموم المعرفة
في هذه الاية غير مسلم لم لا يجوز ان يكون المراد منه ولاية خاصة
مع ان حمل الولي على المتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله ايها
الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم
اولياء بعض ولما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله
والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون ولئن حمل

الجمع اي وان سلم ان المراد المتصرف فحمل الجمع على الواحد
متعذر بل المراد هو الكفاءة وعن الثاني ان معناه التشبيه
في الاخوة والقرابة لا التشبيه بهرون من جميع الوجوه حتى
يلزم ان يكون خليفة للنبي عليه السلام وعن الثالث ان هذه
الاخبار غير متواترة ولا صحيح عندنا فلا يقوم حجة علينا وعن
الرابع انا لا نسلم وجوب العصمة ووجوب التنصيص وعدم
النص في شان ابي بكر رضي الله عنه كيف وقد روي عن عائشة
رضي الله عنها انها قالت قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم في مرضه ادعي اباك واخاك حتى اكتب له كتابا فاني اخاف
ان يتمنى متمن او يقول قائل انا اولى ويابى الله والمؤمنون
الا ابا بكر فان هذا صريح في امامته وعن الخامس ان تفويض
الامر الى المكلفين لعله كان اصلح لهم فلم قلتم ليس كذلك
وعن السادس انه معارض بمثله اي بما يدل على افضلية ابي
بكر والدليل على افضلية ابي بكر قوله تعالى وسيجنبها الاتقى
فان المراد به ابو بكر او علي وفاقا والثاني مدفوع لقوله تعالى
في صفة الاتقى وما لاحد عنده من نعمة تجزى واذا كان
كذلك فلا يكون الاتقى عليا لان عليا رضي الله عنه نشأ ع
في تربيته وانفاقه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد
عليا يكون المراد ابا بكر فيكون ابو بكر هو الاتقى وكل من كان
اتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله
اتقاكم وقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت على احد
بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر فلا يكون غيره
افضل منه فلا يكون علي افضل فيكون هو افضل من علي
لان المساواة منفية اجماعا وقوله صلى الله عليه وسلم لابي بكر
وعمر هما سيدا كهول الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس في

فضل الصحابة يجب تعظيمهم والكف عن مطاعنهم وحسن
الظن بهم وترك التعصب لبعضهم على بعض وترك الافراط
في محبة بعضهم على بعض الى عداوة اخرين منهم والقدح فيهم
فان الله تعالى اثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار الذين الاية وقوله تعالى
يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وقوله تعالى والذين امنوا
معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون
فضلا من الله ورضوانا وقوله عليه السلام لو انفق احدكم
ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه اي نصفه وقال
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال الله الله في
الله في اصحابي لا تتخذوهم بعدي غرضا من احبهم فبحبي احبهم
ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني
ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه
وما نقل من المطاعن فعلى تقدير صحته فله محامل وتاويلات
ومع ذلك فلا يعادل ما ورد في مناقبهم وحكي عن اثارهم المرضية
وسيرهم المحمودة نفعنا الله بمحبتهم اجمعين وجعلنا لهديهم
متبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم
الدين مع الذين انعم الله عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين و
حسن اولئك رفيقا قد فرغت
من تسويد هذه النسخة
في يوم الجمعة سابع
عشر محرم الحرام
سنة سبع
وثمانمائة

حامدا ومصليا ومسلما